

چگونگی ترابط احساس و شناخت در متن دین، عرفان، تجربه دینی و عرفانی از دیدگاه ویلیام جیمز و ویلیام هاکنینگ

سیداحمد فاضلی*

۱۵۹

ذهن

چکیده

احساس و شناخت نزد فیلسوفان دین و عرفان، همواره به‌عنوان دو مؤلفه سازنده دین، عرفان، تجربه دینی و عرفانی شناخته شده‌اند. در این میان دو تن از فیلسوفان دین غربی، جیمز و هاکنینگ، بیش از دیگران در سازگار نمودن این دو عامل در متن دین و عرفان نقش داشته‌اند. چگونگی این تلفیق از دیدگاه این دو تن، موضوع بحث این نوشتار است. از دیدگاه جیمز سرچشمه عمیق‌تر دین، احساس است. جیمز هم تجارب عرفانی را از مقوله احساسات و عواطف می‌شمرد و هم آنها را دارای حیث معرفتی می‌داند؛ اما معرفت مورد نظر وی که در متن تجربه حاضر است، معرفتی بدون وساطت مفاهیم است. هاکنینگ ماهیت دین را تجربه دینی و این تجربه را آمیخته‌ای از احساسات دینی و ایده‌های دینی می‌داند. این ایده‌ها در خود مرحله تجربه حضور دارند و به‌نحوی بارزتر، به‌عنوان نتیجه تجربه ظاهر می‌شوند. تجربه، اصل ایده و استدلال را فرا می‌نهد و در مرحله بعد، ذهن با بهره‌گیری از آن تجربه، به رقم‌زدن مفاهیم، نظریات و استدلال‌های روشن می‌پردازد تا به آنها ثبات و جایگاهی مستحکم دهد. پس هاکنینگ تجربه دینی را نه تنها احساسی و شناختی، بلکه مفهومی و تقریباً نظری می‌داند؛ به‌گونه‌ای که مفاهیم و نظریات در درون خود آن وجود دارند و البته به شکلی کامل‌تر و روشن‌تر از آن زاده می‌شوند. بدین‌سان هاکنینگ در انتقاد به جیمز، نه فقط معرفت غیرمفهومی را در متن دین راه می‌دهد، بلکه شناخت‌های مفهومی، حتی استدلالی را ریشه-دار در خود دین و تجربه دینی می‌بیند.

واژگان کلیدی: تجربه دینی، تجربه عرفانی، احساس، معرفت بی‌واسطه، ویلیام جیمز، ویلیام هاکنینگ.

ahmad.fazeli@gmail.com

* استادیار گروه فلسفه اخلاق دانشگاه قم.

تاریخ تأیید: ۹۵/۱۰/۱۰

تاریخ دریافت: ۹۵/۷/۱۵

مقدمه

برخی از اندیشمندان غربی تجربه دینی را فراتر از تمایزات مفهومی و نوعی احساس دانسته‌اند. فردریک شلایرماخر (Friedrich Schleiermacher) (۱۷۶۸ - ۱۸۳۴)، ویلیام جیمز (William James) (۱۸۴۲ - ۱۹۱۰) و رودلف اتو (Rudolf Otto) (۱۸۶۹ - ۱۹۳۷) به این دیدگاه معتقدند که مؤلفه اساسی تجربه دینی، احساسی و عاطفی بودن است و این تجارب بیشتر در بستر احساسات و عواطف قرار می‌گیرند و از سنخ آنها هستند تا از سنخ تفکر یا تعقل. شلایرماخر ماهیت دین را بیشتر احساس و ارتباط مستقیمی می‌داند که به‌طور سنتی در قالب کلمه پارسایی، ورع و تقوا بیان می‌شود. وی واقع این احساس را «اشتیاق به سوی ذات نامتناهی» یا «احساس وابستگی مطلق» به آن ذات معرفی می‌کند (Schleiermacher, 1985, p.12 & 1963, p.40). شلایرماخر در این مبنا از رمانتیسزم و آیین پارسایی (Pietism) کاملاً متأثر است. از نظر وی دین فراتر از دو مقوله متافیزیک و اخلاق است (Schenk 1987, p.112). شلایرماخر هرچند به تصریح و تأکید، ماهیت تجربه دینی و عرفانی را با احساسات و عواطف یکی می‌گیرد، معرفتی بودن این احساس را نیز می‌پذیرد. مقصود وی از احساس، نه عواطف صرف، بلکه نگرشی است که عین احساسات زنده است یا حالتی عاطفی است که نوعی شناخت را در ضمن خود دارد (Richards, 1989, p.34). از نظر وی سرچشمه دین، یک احساس یا «آگاهی بی‌واسطه» است که مُلهم آگاهی عقلانی است (Jantzen, pp.311-312). صاحب‌نظران دیگری چون ارنست کاسیرر (Ernest Cassirer)، یواخیم واخ (Jachim Wach) و لودویگ ویتگنشتاین نیز تحت تأثیر شلایرماخر تجربه عرفانی و دینی را احساسی و عاطفی دانسته‌اند.

در ادامه جریانی که از شلایرماخر آغاز می‌شود، پس از ویلیام جیمز، ویلیام ارنست هاکنینگ (William Ernest Hocking) (۱۸۷۳ - ۱۹۷۶) همکار جیمز در

دانشگاه هاروارد قرار دارد که کوشید با حفظ مزیت‌های دیدگاه جیمز، به آشتی دادن شناخت‌های عقلانی و مفهومی با احساس و تجربه دینی بپردازد. آنچه در این نوشتار مورد بحث و بررسی است، چگونگی ترابط احساس و شناخت است که به - نوعی از شلایرماخر آغاز شده و در ویلیام هاکینگ به اوج خود می‌رسد. این نکته بسیار مهم است که بدانیم «آیا امور احساسی و شخصی و تجربی در متن دین و عرفان، با امور مفهومی، عقلانی و استدلالی در آنها قابل پیوند هستند و اگر چنین است چگونه پیوندی؟». به تعبیر دیگر «چگونه می‌توان از پیوند یا ترابط یا حتی سازگاری این دو در دین، عرفان، تجربه دینی و عرفانی سخن گفت؟». در این میان دیدگاه‌های دو تن از شخصیت‌های مطرح، یعنی جیمز و هاکینگ، بیش از همه نسبت به یکدیگر تأثیر و تأثر دارد و نیز حاوی نکات دقیق و پراهمیتی است و از همه مهم‌تر اینکه دیدگاه هاکینگ نسبت به دیدگاه جیمز حالتی ناقدا نه و نوآورانه دارد؛ لذا بررسی این دو دیدگاه و مقایسه ضمنی آن دو، برای کسانی که در پی تحقیق در چگونگی رابطه امور عاطفی و هیجانی با امور شناختی و معرفتی در دین و عرفان هستند، می‌تواند رهاوردهای قابل توجهی به همراه داشته باشد. البته هیچ‌یک از این دو دیدگاه، خالی از خلل و ضعف نیست؛ اما در این نوشتار به دلیل ضیق مجال، تنها به بررسی و مقایسه‌ای ضمنی از این دو دیدگاه بسنده خواهیم نمود و ارزیابی آنها را به مقالی دیگر وا می‌گذاریم.

از نظر جیمز تجارب عرفانی پیوند نزدیکی با احساسات و عواطف دارند و مانند آنها حالاتی بی‌واسطه بوده، در قالب مفاهیم نمی‌گنجند. هرچند جیمز در این دیدگاه خود، از شلایرماخر تأثیراتی مهم پذیرفته است، دیدگاه وی از سرچشمه‌های بسیار متفاوتی بر می‌خیزد: نظریه جیمز در باب احساسی دانستن دین و تجربه دینی و عرفانی، در روان‌شناسی وونت و مکتب فلسفی پراگماتیسم و رویکرد پدیدارشناختی ریشه دارد. حال آنکه نظریه شلایرماخر بیشتر در فضای رمانتیسیسم آلمانی مطرح شده است (لگنهاوسن، ۱۳۸۳، ص ۱۰). فصل مشترک شلایرماخر و

جیمز در مبانی نظریاتشان را باید بیشتر در تجربه‌گرایی ناشی از سیطره علوم تجربی و آمپرسیسم دانست (James, 1937, p.7). البته وی به گرایشی که به تجربه‌گرایی پوزیتیویستی می‌انجامد، وقعی نمی‌نهد و به‌رغم مخالفتش با فلسفه اسکولاستیک، خود را از فیلسوفان جزم‌اندیش مابعدالطبیعه می‌شمرد (James, 2002, p.389). پس مقصود وی از تأکید بر تجربه، بیشتر حفظ مزیت این روش در ارتباط مستقیم با پدیده‌هاست (جیمز، ۱۳۷۰، ص ۳۴). از دیگر منابع روشی جیمز پراگماتیسم است که بیشتر به‌عنوان یک روش مد نظر جیمز است. روش پراگماتیستی در چنین مواردی عبارت است از: کوشش برای تفسیر هر مفهومی به کمک ردگیری پیامدهای عملی مربوط به آن» (همان، ص ۴۰-۴۱). ایشان در کتاب **تنوع تجارب دینی** نیز بسیار بر نتایج عملی تجارب دینی و عرفانی تأکید ورزیده است که نشان از تأثیر این روش در کار وی دارد؛ اما مبنای وی در صدق و حقیقت، فراتر از صدق و حقیقت پراگماتیستی است که در سودمندی عملی خلاصه می‌شود؛ وی بارها با وجود تصدیق به آثار مفید عملی برای تجارب دینی و عرفانی، باز پرسش از حقیقت و عینیت این تجارب را مطرح ساخته است.

ویلیام هاکنینگ ده سال پس از انتشار کتاب **تنوع تجربه دینی** جیمز، یعنی در سال ۱۹۱۲ میلادی، تألیف مهمی با عنوان **معنای خداوند در تجربه بشری** (The Meaning of God in Human Experience) در باب تجربه دینی و عرفانی ارائه نمود که تأثیری بسزا در دوره خود بر جای گذاشت؛ اما بسیاری از صاحب‌نظران بعدی از این دیدگاه، غفلت کردند و بحثی از آن به میان نیامد (لگنهاوزن، ۱۳۸۵، ص ۳۱). گرچه هاکنینگ را معمولاً در زمره ایدئالیست‌های آمریکایی محسوب می‌کنند، وی انتقاداتی مهم بر اندیشه هگل وارد می‌کند و عقیده دارد «مطلق» هگل نمی‌تواند جانشین خدا گردد و تفکر فلسفی نیز توان آن را ندارد که جایگزین پرستش شود؛ اما از دیگر سو هاکنینگ از اشکال‌های هگل بر الهیات‌های مبتنی بر احساس دفاع می‌کند (همان)؛ لذا نه می‌توان وی را ایدئالیستی تمام‌عیار

دانست و نه می‌توان او را- به‌ویژه با تأکیدی که بر «ایده» در کنار احساس دارد- منفک از ایدئالیسم شمرد. وی همچنین این گرایش ایدئالیستی خود را با رئالیسم جمع می‌کند و از سویی در برابر گرایش‌های پراگماتیستی زمان خود مقاومت نشان می‌دهد (همان). همان‌طور که هگل الاهیات شلایرماخر را به‌عنوان نوعی ناعقل‌گرایی مورد انتقاد قرار داد، هاکنینگ نیز در تفکر ویلیام جیمز اشکالاتی اساسی در تحقیر جایگاه عقل و مفاهیم در حیات دینی یافت (همان). وی در این باب انتقاداتی صریح به پیشینیان خود وارد کرد و آرایبی نسبتاً نو عرضه نمود.

نظریه‌های مربوط به حوزه فلسفه عرفان در غرب، اغلب در ضمن نظریات حوزه فلسفه دین طرح شده است و نمی‌توان دیدگاه‌های آنها را به‌ویژه در باب ماهیت تجربه عرفانی، بدون طرح نظریات در مورد ماهیت دین و تجربه دینی ارائه نمود. این درآمیختگی موجب تقارب بسیاری در میان نظریان معطوف به تجربه دینی و نظریات معطوف به عرفانی شده است؛ لذا در بسیاری موارد تفکیک آنها از یکدیگر دشوار است. جیمز و هاکنینگ نیز از این گروه‌اند که نظرشان در باب دین و عرفان، بسیار درآمیخته است و تحلیل‌شان از عرفان، در چارچوب تحلیل دین بیان شده است. از سویی تمرکز اصلی این مقاله بر چگونگی ترابط یا وحدت احساس و شناخت در فلسفه دین و عرفان جیمز و هاکنینگ است؛ بنابراین در این راستا به هر موضعی که این دو به احساسی و شناختی‌بودن دین و عرفان نقبی زده‌اند، پرداخته‌ایم؛ فارغ از تفکیک دقیق میان دین و عرفان، تجربه دینی و عرفانی.

پیش از بررسی دیدگاه جیمز و هاکنینگ و مقایسه آن دو، لازم است ذکر گردد که هاکنینگ دو واژه را بسیار به کار می‌برد: احساس (عاطفه) (Feeling; emotion) و ایده (Idea). آنچه به‌وضوح از گفتار وی بر می‌آید، تقابل بدوی و سنتی میان این دو است؛ بنابراین منظور از ایده، همان چیزی است که به‌نحو سنتی مقابل احساسات و عواطف تلقی شده است و در بادی امر نیز چنین می‌نماید. ایشان در توضیحات خود نیز روشن می‌سازد که منظور وی از ایده، همان مفهوم و نظر و نظریه است که

در اولین و بنیادی‌ترین جوانه‌اش، ایده نامیده می‌شود؛ البته در تکامل تدریجی، ایده به صورت یک مفهوم کاملاً آگاهانه نیز گاه واژه ایده استعمال می‌شود و گاه نیز با تفنن تعبیر، همان چیزی را که در بدو پیدایش و شکوفایی ایده نامیده بود، مفهوم یا نظر می‌خواند؛ بنابراین روشن است که ایده، خواه در آغاز تحققش و خواه در ادامه به صورت یک امر پیچیده، امری است از سنخ مفهوم، نظر و عقیده. هرچند ممکن است در مراحل ابتدایی، مفهوم، نظر، عقیده و... نامیده نشود. همچنین مقصود وی از احساسات و عواطف - همان‌طور که تصریح دارد - امیال و تمایلات است؛ به دیگر سخن منظور وی بیشتر عواطفی است که جهتی دارند و اغلب تحریکی نیز هستند.

الف) گوهر احساسی دین از دیدگاه جیمز و هاکنینگ

از دیدگاه جیمز سرچشمه عمیق‌تر دین، احساس است: «من اطمینان دارم احساسات، سرچشمه ژرف‌تر دین است» (James, 1985, p.333). وی در توافق با این دیدگاه، بخش‌های عقیدتی و نظام‌های فلسفی دین را قسمت‌های فرعی‌تر دین می‌خواند و عقیده دارد هسته یا گوهر اصیل دین همان احساسات و عواطف هستند:

در اطراف این هسته کانونی، باورها و مؤلفه‌های متنوع واقع می‌شوند... باورها و تفکرات [ادیان مختلف] با یکدیگر متفاوت است؛ ولی احساسات و مشی عملی ادیان با یکدیگر تفاوتی ندارند... لذا تعالیم و افکار متفاوتی که ادیان را به وجود می‌آورند، اهمیتی درجه دوم دارند. اگر به دنبال گوهر دین هستید، به احساسات و مشی آنها بنگرید که عمیق‌ترین عوامل دین‌اند (Ibid, pp.387-389).

نظریات فلسفی و کلامی، نتایج درجه دوم [دین] هستند... در جهانی که هیچ احساس دینی وجود ندارد، فکر نمی‌کنم هیچ الاهیات فلسفی قابل تحقق باشد (Ibid, pp.333-334).

جیمز دلایل مختلفی را بر تقدم احساسات و عواطف در دین بیان می‌کند که از آن جمله می‌توان به محسوس بودن عواطف، بی‌واسطه بودن آنها، تأثیر بر اغلب انسان‌ها، اشتراک عواطف در میان ادیان مختلف، تقلیدی نبودن آنها و عینی و تجربی بودنشان (Ibid, pp.357-360) اشاره نمود.

هرچند جیمز در این دیدگاه، بسیار متأثر از شلایرماخر است، بر خلاف وی عواطف و احساسات دینی را نوعی احساسات خاص نمی‌داند و از نظر روان-شناختی، آن عواطف را در شمار همان عواطف عادی بشری قرار می‌دهد که البته متعلق آنها دین یا امور دینی است (Ibid, p.27). در تنظیم آرای جیمز در مورد گوهر و حقیقت و منشأ اصیل دین می‌توان چنین گفت:

۱. از منظر جیمز ابعاد شخصی و روان‌شناختی در دینداری از اهمیت بسزایی برخوردارند.

۲. سرچشمه ژرف‌تر و گوهر و حقیقت دین و دینداری همان احساسات دینی است.

۳. این احساسات نباید با جنبه‌های روبنایی دین نظیر عقاید و اعمال دینی اشتباه گرفته شوند؛ این جنبه‌ها نسبت به جنبه احساسی دین، در حکم نتیجه و در درجه دوم‌اند.

۴. احساسات دینی، از نظر روان‌شناختی، نوع ویژه‌ای از احساسات نیستند و تنها متعلق آنها با احساسات عادی متفاوت است.

۵. مزایای احساسات دینی بر دیگر جنبه‌های دین عبارت است از: محسوس بودن، بی‌واسطه بودن، تأثیر بر اغلب انسان‌ها، اشتراک در میان ادیان مختلف، تقلیدی نبودن و عینی و تجربی بودن.

وی «ماهیت تجربه دینی» را نیز همین احساسات می‌شمرد و عقیده دارد حالات حاصل‌شده در این احساسات، سازنده تجارب دینی‌اند و تجارب دینی را باید به آنها شناخت (James, 1985. P.40). جیمز از یک سو بر عمیق‌ترین سرچشمه

دین، یعنی احساسات تأکید دارد و از سوی دیگر بر تجارب دینی بسیار اصرار دارد که نشان می‌دهد تجربه دینی در اصل از احساسات دینی ساخته می‌شود؛ لذا بارها به این مطلب تصریح کرده است (C.f. Ibid, pp.27, 80-81, 171).

هاکینگ در بخش دوم کتاب **معنای خداوند در تجربه بشری** به احساس دینی و نظریه و مفهوم دینی می‌پردازد و در فصلی جداگانه به توضیح و تبیین نظریه احساسی و عاطفی بودن دین - نظریه‌ای که توسط برخی متفکران چون ویلیام جیمز ارائه شده بود- می‌پردازد (C.f. Hocking, 1963, p.37). وی در ابتدا به گرایشی عام در زمانه خود اشاره می‌کند که تمایل دارد دلیل و عقل را در پس‌زمینه دین و نه در متن دین قرار دهد و آن را به‌مثابه پشتوانه‌ای برای اصل دین تلقی کند (Ibid. p.37). وی سپس دلایل برشمرده برای این گرایش را معرفی می‌کند که به‌طور خلاصه عبارت هستند از:

۱. مقایسه ادیان با یکدیگر و کشف اشتراک آنها در اموری غیرعقلانی (Ibid. P.40)؛

۲. دیدگاه‌های جدید در تاریخ دین (Ibid. P.41)؛

۳. جریان‌های روان‌شناختی، زیست‌شناختی و عمل‌گرایانه (Ibid. P.43)؛

۴. جریان نقدی (Ibid. P.48).

وی سپس به مفهوم منتج از دین احساس می‌پردازد و نظریه عاطفی بودن دین را توضیح می‌دهد. از نظر وی این دیدگاه، دین را محصول میل آدمی می‌شمرد و این میل سرمنشأ دین را نه از نوع تمایلات ثانوی انسان، بلکه از نوع تمایلات اولیه و اصیل‌تر می‌داند. وی این تمایل را در وهله نخست از نوع تمایل «به عمق رفتن» معرفی می‌کند؛ چون خواست زندگی خود (Ibid, p.49).

این محصول احساسی از نظر هاکینگ واجد مؤلفه‌ای غیرعقلانی است که در اموری چون ایثار و فداکاری اشخاص نسبت به اقوام خود یا دیگر انسان‌ها در اثر اشتیاق دینی نمود دارد (Ibid).

وی در ادامه، در تحلیل روشن‌تر از این نظریه، دین را محصول استخدام تحریک درونی از سوی طبیعت می‌داند (Ibid)؛ برای نمونه طبیعت آدمی در پاسخ احساسی به اموری چون خطرات و سترگی وضعیت‌های مرموز و ناشناخته، دین را به بار می‌آورد؛ خواست فطری قوه صیانت درونی، در حضور ترس از تقدیر، موجب عکس‌العملی عاطفی می‌شود و دین را پدید می‌آورد؛ یا تمایل طبیعی به عمق‌رفتن انسان است که به صورت دین ظهور می‌کند یا عکس‌العملی است طبیعی به آرزوی بلند انسان در یک عرصه نامحدود (Ibid. p.50).

این پاسخ طبیعی - یعنی دین - به برخی محرک‌های طبیعی، در مرکز خود، یک امر غریزی و غیرارادی و یک شروع‌کننده یا ارتعاش درونی است. اولین ضربت یا تکان این ارتعاش، عبارت است از یک بازشناسی بی‌واسطه نافذ و ترس‌انگیز از هویت و جایگاه من در جهان و از معنای طریقی که در آن، ایمنی یا امنیت وجود دارد (Ibid).

ب) ارزیابی هاکنینگ از نظریه احساسی بودن دین

هاکنینگ در ادامه به عدم برتری دین احساسی می‌پردازد و نشان می‌دهد، دیدگاهی که احساس و عاطفه را در متن دین قرار می‌دهد، نمی‌تواند از عهده بسیاری از مسائل بر آید و به مشکلات عدیده‌ای مبتلا می‌گردد (C.f. Hocking, 1963, pp.56-63). به باور وی دین هرگز خودش را امری احساسی تلقی نکرده است (Ibid. p.57).

هرچند نظریه احساسی بودن دین، دین را به موضوعی برای تجربه بدل می‌کند و آن را حاضر و محسوس تلقی می‌کند و هرچند مسائل بسیاری را در باب دین از این راه با احتراز از طریقی که در آن مسائل طی می‌شود، حل می‌کند، نمی‌تواند برخی ضرورت‌های طبیعی حاکم بر مرتبط بودن دین با تفکر را پاسخ گوید (Ibid. p.56). دین احساسی، خود را از مخاطره فکرکردن و انکار نتایج برخی تفکرات

رهایی بخشیده است (Ibid. p.56)؛ اما دین از احساس شروع می‌کند و در ادامه، به علت یک نیاز درونی، احساس و عاطفه را رها می‌کند که البته محصول این رهاسازی، به‌مخاطره‌انداختن خود در فضای نظریات - با همه بی‌ثباتی و خرابی‌اش - نیست؛ از این رو به نظر می‌رسد، دین در طول تاریخ هرگز این را نپذیرفته است که موضوعی برای احساس و عاطفه تلقی گردد (Ibid.p.57).

آگاهی دینی، به‌ویژه در نمونه پیامبران و مؤسسان ادیان، با پافشاری آنان در آمیخته با عینیت بوده است. به دیگر سخن دین خود را جداً با اموری متافیزیکی نظیر خدا، جهان و قوانین مربوط به آن، از درونی‌ترین تا برونی‌ترین اشیا، درگیر کرده است (Ibid.p.57). دین پرورش، رشد یا گسترش خود را در دقیق‌نگریستن خود بر اشیا و امور عینی می‌دیده است نه در تمرکز بر احساسات و عواطف درونی خودش. پیامبری که فرضاً فکر می‌کند افراد را از طریق پیشنهاد اموری دینی به آنها، تنها تحریک می‌کند و از این راه دین را بسط می‌دهد، در اشتباه است؛ پیامبری که بر فرض، نیروی گسترش دین را بیشتر در شخصیت یا تشخص خود می‌بیند - تا در تصاویری از واقعیت - و از این طریق، در تحریک افراد به سوی پذیرش دین می‌کوشد، مقام و منزلت و قدرت خود را در بسط دین از دست خواهد داد. بهره‌برداری از شخصیت خود در امر تبلیغ دین، به جای تمرکز بر امور عینی، نوعی وابستگی کار و بار دین به خودمحموری و خودفریبی است که دین از آن نهی کرده و به‌عنوان نقطه قوتی، به رهایی انسان از خود دعوت نموده است (Ibid.p.57). در واقع استفاده از احساسات شدید و تند در جهت گسترش دین، آزادی انسان را در پذیرش اموری چون خدا، محدود می‌سازد (Ibid.p.58)؛ لذا نمی‌تواند مورد تأیید خود دین - که برای انسان در پذیرش دین آزادی قائل است - باشد.

مفهوم و نظریه در دین، کارکردی محوری و ضروری دارد که بدون آن، توضیح و تبیینی برای جهات پایدار و ثابت حقیقت وحی شده - یعنی امور عینی مورد ادعای وحی - نخواهیم داشت و صرف نظر از آن، نمی‌توانیم بفهمیم آن همه شکنجه و

کشتار فجیع از سوی متولیان دین [مسیحی] در تاریخ - به‌رغم آنکه قطعاً ناهنجار به شمار می‌روند - چه معنایی می‌تواند داشته باشد. این ناهنجاری‌ها قطعاً ناظر به متقاعدساختن دیگران به امور عینی مورد ادعای دین می‌باشند (Ibid) و در نتیجه این بخش از دین را نمی‌توان فرعی محسوب کرد؛ به دیگر سخن «هیچ روان‌شناسی‌ای از تاریخ نمی‌تواند ممکن باشد که بتواند از این استدلال که این مؤلفه‌های عقلانی دینی، به‌نوعی [در دین] حیاتی [و محوری] هستند، فرار کند» (Ibid.p.59).

۱۶۹

ذهن

ج) رابطه احساس (عاطفه)، معرفت و شناخت در تجربه دینی و عرفانی از دیدگاه جیمز

جیمز دین را در درس‌گفتارهای گیفورد به این عنوان تعریف می‌کند: «احساسات، اعمال و تجارب تک‌تک افراد در خلوت خود، مادامی که رابطه خود را با آنچه که الهی می‌دانند، برقرار می‌بینند» (James, 1985, p.34). وی تأکید دارد، از نظر متدینان «چنین است که گویا در خودآگاهی انسان، "حس واقعیت" وجود دارد، احساس "حضور عینی"، "تصوری" از آنچه ما چیزی در آنجا می‌نامیم، عمیق‌تر و کلی‌تر از هر امر خاصی و خصوصاً از حس‌های خاص» (Ibid. p.55). هرچند مفهوم تجربه دینی و عرفانی را پیش‌تر شلایرماخر مطرح ساخته بود، ویلیام جیمز، معمولاً مبدع «واژه تجربه دینی» به‌عنوان یک واژه تخصصی در مطالعه دین شناخته می‌شود. در کتاب **تنوع تجربه دینی**، تجربه دینی که از معنای پروتستانی سنتی آن برگرفته شده، به‌عنوان واژه‌ای جامع عمل می‌کند که مفاهیم سنتی کاتولیکی مانند تقدس، عرفان و نیز ایده سنتی پروتستانی نوکیشی را پوشش می‌دهد. ارجاعاتی به سایر سنت‌ها نیز در سرتاسر این کتاب یافت می‌شود که البته تعداد آنها چندان زیاد نیست. همه آنها تحت عنوان تجربه دینی یکی شده‌اند؛ عنوانی که دیگر به برداشت هنجاری و ارزشی سنت پروتستانی تبشیری از تجربه دینی اشاره نداشت، بلکه به بُعدی از دین به‌طور کلی ناظر بود (Taves, 2005, p.7741). بنابراین تجربه دینی

نزد جیمز مانند واژه‌های جایگزین برای دین عمل می‌کند. تجربه‌گرایی خاص وی نیز چنین اقتضا می‌کند که دین را در نمودهای تجربی آن، یعنی در تجربه دینی جست‌وجو کند. با این توضیحات روشن است که دیدگاه جیمز در مورد دین و تجربه دینی چندان تفاوت مهمی نخواهد داشت. تقارب تجربه دینی و عرفانی نزد جیمز نیز به‌ویژه در پژوهش‌های ناظر به این دو حوزه، پیش‌تر مورد اشاره قرار گرفت. بدین ترتیب انتظار می‌رود که جیمز در مورد دین، عرفان، تجربه دینی و عرفانی دیدگاهی تقریباً همسو یا همسان داشته باشد. بدین سان تحلیل‌های مربوط به تجربه عرفانی نزد وی، از آنجاکه تحلیل‌های در مورد تجارب دینی بارز محسوب می‌شوند، اطلاعات مناسبی از لایه‌های تفکر جیمز در مورد تجربه دینی و دین به‌دست می‌دهند.

یکی از ویژگی‌های تجارب عرفانی از دیدگاه جیمز معرفتی‌بودن آنها و برخورداری از حیث معرفتی است. جیمز تشابه زیادی میان تجربه عرفانی با احساس و عاطفه می‌بیند؛ اما مانند شلایرماخر این تجارب را دارای حیث معرفتی و واقع‌نمایی نیز می‌داند. از دیدگاه وی، در تجربه عرفانی، حقایق و واقعیات ژرفی قابل حصول است که به‌کنه موجودات و واقعیات مربوط می‌شود و این شهودهای درونی، زمانی طولانی فرد را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند (James, 1985, p.302). بدین ترتیب جیمز هم تجارب عرفانی را از مقوله احساسات و عواطف می‌شمرد و هم آنها را دارای حیث معرفتی می‌داند (قائمی‌نیا، ۱۳۸۴، ص ۷۲).

گذشت که ماهیت تجربه دینی از نظر جیمز از احساسات ساخته شده است (James, 1985, p.40). این مطلب اقتضا می‌کند که جیمز ماهیت تجربه عرفانی را نیز متشکل از احساسات و عواطف - البته احساسات و عواطف معرفتی - بداند؛ مطلبی که جیمز به‌روشنی در بیان ویژگی‌های تجارب عرفانی ابراز می‌کند:

به نظر من ممکن است به‌درستی گفته شود که ریشه و کانون تجربه دینی شخصی در حالات آگاهی عرفانی نهفته است... ابتدا سؤال می‌کنم مقصود

از تعبیر حالات آگاهی عرفانی چیست؟... به این دلیل، در اینجا چهار نشانه یا معیار طرح می‌کنم که می‌توان آنها را عرفانی نامید...:

۱. توصیف‌ناپذیری... از این نظر، حالات عرفانی حقیقی، بیشتر مشابه احساسات‌اند تا تعقل و تفکر...؛

۲. ویژگی معرفتی (Noetic quality): هرچند «حالات عرفانی بسیار مشابه با حالات احساسی‌اند» از دید کسانی که آن حالات را تجربه می‌کنند، آنها مشابه با حالت دستیابی به معرفت نیز هستند... این حالات اشراقی، کشف و الهام و مملو از معنا و اهمیت هستند و گرچه قابل توصیف نیستند، «احساس حجیتی به فرد می‌دهند» که تأثیر آن تا پایان عمر از بین نمی‌رود (James, 1985, pp.294-296).

مطابق عبارت فوق، جیمز تجربه عرفانی را واجد چهار ویژگی می‌داند: الف) توصیف‌ناپذیری (Ineffability)؛ ب) برخورداری از ویژگی معرفتی (Noetic quality)؛ ج) زودگذر بودن (Transiency)؛ د) انفعالی‌بودن (Passivity) (Ibid, p.295). در اینجا به دو ویژگی اول که به موضوع بحث ما مربوط‌اند، می‌پردازیم.

۱. توصیف‌ناپذیری (بیان‌ناپذیری) (بیان‌ناپذیری)

جیمز تصریح می‌کند، اولین و واضح‌ترین ویژگی‌ای که موجب می‌شود تجربه‌ای را عرفانی بخوانیم، سلبی است؛ زیرا از نظر صاحب تجربه عرفانی نمی‌توان گزارشی رسا در قالب الفاظ از محتویات تجربه‌اش ارائه داد. همان‌طور که گذشت، وصف‌ناپذیری مورد نظر جیمز با توضیح خود وی، این نکته را نتیجه می‌دهد که تجربیات عرفانی، حالتی احساسی‌اند نه متشکل از مفاهیم و امور ذهنی و عقلی و به همین دلیل است که این حالت باید مستقیماً به تجربه در آید و انتقال‌ناپذیر است. هیچ کسی نمی‌تواند حالت احساسی خاصی را به کسی که آن را احساس نکرده است، انتقال دهد. ایشان در ادامه به ذکر نمونه‌هایی می‌پردازد. بدین ترتیب می‌توان گفت یکی از مؤلفه‌های اصلی تجربه عرفانی از منظر جیمز احساسی و عاطفی بودن

است. البته روشن است که با توضیحات یادشده، در مورد جیمز نمی‌توان گفت که وی ماهیت تجربه عرفانی را از سنخ احساسات و عواطف عادی می‌داند.

۲. برخورداری از ویژگی معرفتی

اگرچه حالات عرفانی از جنس مفاهیم عقلی نیستند و از نظر جیمز بیشتر به حالات احساسی شبیه‌اند تا اندیشه یا اخلاق، اما به نظر واجدان این احوال، از ویژگی‌های معرفتی نیز بهره‌مندند. وی در ادامه تأکید می‌کند، بصیرتی که از این احوال حاصل می‌شود، به مراتب عمیق‌تر از شناخت عقل استدلالی است و در اثر آن، فرد احساس حجیت را تا مدت‌ها با خود به همراه دارد و زمانی طولانی تحت تأثیر آن تجارب است (Ibid, p.302). ایشان عقیده دارد در تجربه عرفانی حقایق و واقعیات ژرفی قابل حصول است که به کنه موجودات و واقعیات مربوط می‌شود. همان‌طور که گذشت، جیمز تشابه زیادی میان تجربه عرفانی با احساس و عاطفه می‌بیند؛ اما مانند شلایرماخر، جیمز نیز این تجارب را دارای حیث معرفتی و واقع‌نمایی می‌داند. تلفیقی که در اینجا در میان احساس و معرفت دیده می‌شود، مبتنی بر دیدگاهی است که جیمز در اصول روان‌شناسی و دیگر آثارش ارائه داده است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت (قائم‌نیا، ۱۳۸۴، همان).

وی در کتاب اصول روان‌شناسی در توضیح واژه 'feeling' می‌گوید، این واژه از فعل «to feel» مشتق شده و برای هر دو معنای فعال و خشی به‌کار می‌رود و به موازات این معنای عام، گاه برای خصوص خوشی و ناخوشی و گاه در معنای خاص «احساس (Sensation) در مقابل اندیشه (Thought)» می‌آید؛ اما وی می‌گوید ما به‌دنبال واژه‌ای هستیم که احساسات و اندیشه را بدون تفاوت شامل شود (James, 1983, p.185). بنابراین وی واژه‌ای مانند احساس را که بر احوال عاطفی دلالت دارد، دال بر معنای آگاهی نیز می‌گیرد (Ibid, p.651). وی می‌گوید: «طبیعت احساسی ما نه تنها شامل امیال و نفرت‌ها، امیدها و ترس‌هاست، شامل

موارد ذیل نیز هست: ادراکاتی انضمامی و شناختی که احساسات ارائه می‌دهند» (James, 1985, p.140).

وی در این مبنای میان دو نوع شناخت تمایز می‌نهد: «شناخت به...» (Knowledge about) و «شناخت از طریق آشنایی» (Knowledge by acquaintance) (شناخت مستقیم). «شناخت به...»، از طریق تفکر و استدلال به دست می‌آید و همگان به آن دسترسی دارند. این گونه شناخت با واسطه است؛ زیرا عقل در آن، از طریق تفکر و استدلال، به واقعیات شناخت پیدا می‌کند؛ اما «شناخت از طریق آشنایی»، شناختی است غیراستدلالی که در آن، چیزی، بی‌واسطه به شناخت در می‌آید. این دو از نظر جیمز دو نوع مختلف از شناخت‌اند که بعد از وقوع می‌توان آن دو را از یکدیگر تمییز داد؛ با این حال، این دو نوع شناخت در همان حال رخداد، بر یکدیگر تأثیر داشته، با یکدیگر مرتبط‌اند. «شناخت از طریق آشنایی» یا شناخت مستقیم و بی‌واسطه، داده‌های خام «شناخت به...» را فراهم می‌کند. به‌طور کلی احساسات و عواطف از دیدگاه جیمز، واجد تلفیقی از این دو نوع شناخت‌اند (قائم‌نیا، ۱۳۸۴، ص ۷۲). از این رو جیمز که ماهیت تجربه عرفانی را در احساسات جست‌وجو می‌کند، عقیده دارد تجارب عرفانی، هم‌حالاتی از عاطفه‌اند و هم‌حالاتی از آگاهی؛ چه خود عواطف، هم کیفیت انگیزشی و احساسی (Emotive) دارند و هم معرفتی‌اند (Cognitive) (Barnard, 1997, p.14). اینجاست که قرابت زیاد میان تجربه عرفانی و عاطفه خود را بهتر نمایان می‌سازد: «تجارب عرفانی از دیدگاه وی همچون عواطف، هم‌حاوی شناخت بی‌واسطه‌اند و هم مؤثر در شناخت با واسطه و حصولی هستند».

بنابراین روشن است که با وجود تأکیدات مکرر جیمز بر برخوردار بودن تجربه عرفانی از کیفیت معرفتی، باید ماهیت تجربه عرفانی را از منظر جیمز، احساسات و عواطفی خاص که نوعی آگاهی و شناخت بی‌واسطه نیز محسوب می‌شوند، بدانیم. جیمز بحث حیث معرفتی تجربه دینی و عرفانی را به منظور تفاوت‌نهادن میان

تجربه عرفانی و احساسات و عواطفی چون خشم، رضایت، گرسنگی و تشنگی، مطرح می‌کند. حالات عرفانی عبارت‌اند از: بصیرت درونی و روشن‌بینی از ژرفای حقایق که با ملاک تعقل و استدلال سازگار نمی‌افتند (جیمز، ۱۳۷۶، ص ۶۳).

می‌توان گفت هرچند جیمز در نظام سه جزئی روان‌شناسی (تحریکی، رفتاری، شناختی) عواطف و احساسات را جزو دسته اول، یعنی تحریکی می‌داند و آنها را از شناخت‌ها متمایز می‌بیند؛ اما اولاً، میان این‌گونه عواطف با شناخت‌ها رابطه وثیقی برقرار می‌کند؛ به نحوی که عواطف می‌تواند منشأ بصیرت و بینش مفهومی گردد؛ ثانیاً، خود این عواطف و احساسات را واجد حیثیتی معرفتی می‌داند که با معرفت‌های متعارف متفاوت بوده، امری بی‌واسطه محسوب می‌شود و همین حیث است که می‌تواند منشأ آگاهی به معنای متعارف، یعنی شناخت مفهومی گردد.

بدین ترتیب می‌توان گفت از نظر جیمز تجربه دینی و عرفانی، ماهیتاً احساس و عاطفه‌ای است که محتوایی معرفتی نیز می‌تواند داشته باشد که نزد وی، آن احساس را در شکل عرفانی‌اش می‌توان در «ارتباط با فوق طبیعت» خلاصه نمود و لذا از نظر او، ماهیت تجربه عرفانی، احساس ارتباط با فوق طبیعت و حقایق یا عوالم متعالی است.

د) تحلیل «رابطه احساس (عاطفه)، معرفت و شناخت نزد جیمز»

جیمز در برخی مواضع، به تشبیه تجربه عرفانی به تجربه حسی پرداخته است. این مطلب، برخی از متفکران مانند پرادفوت را در فهم آرا جیمز، دچار سرگشتگی ساخته است؛ از این‌رو برخی متفکران نیز جیمز را در زمره کسانی قلمداد می‌کنند که تجربه دینی و عرفانی را دارای ماهیتی شبه‌حسی می‌دانند؛ لذا به‌ویژه با توجه به اینکه گذشت جیمز تجربه عرفانی را دارای ماهیت عاطفی و احساسی می‌داند، این مسئله، بغرنج‌تر می‌نماید؛ چه، حس ماهیتی شناختی (Cognitive) دارد و احساس و عاطفه، از ماهیتی تحریکی (Effective) برخوردار است.

اما با وجود مطالب گذشته، غیر قابل قبول است که عده‌ای همچون پرادفوت درباره نظریه ادراک حسی جیمز گیج شده‌اند؛ زیرا به نظر می‌رسد جیمز بر طبیعت مستقیم و بی‌واسطه تجارب عرفانی و شباهت‌های تجارب عرفانی و تجارب حسی تأکید و اصرار می‌ورزد؛ بنابراین، این ادعا منطقی به نظر می‌رسد که تجارب حسی نیز نزد جیمز مستقیم و عاری از واسطه تفکرات و خواسته‌های ما هستند؛ اما حقیقت این است که جیمز هرگز چنین مطلبی را قبول ندارد و مطابق آنچه جیمز می‌گوید، تجارب حسی «تنها تا اندازه‌ای» بی‌واسطه و مستقیم‌اند نه کاملاً (Ibid, p.111)؛ لذا نمی‌توان گفت وی ماهیت تجارب عرفانی را حسی می‌داند، بلکه اگر تأکید بر بی‌واسطگی شناخت است، همان ماهیت عاطفی و احساسی از منظر جیمز، برای این منظور مناسب‌تر به نظر می‌رسد؛ زیرا دسته‌ای از عواطف نزد جیمز افزون بر بی‌واسطه‌بودن به‌طور کامل، شناختی نیز هستند و لذا کاملاً بر ماهیت تجارب عرفانی قابل انطباق‌اند.

از یک سو، از دیدگاه جیمز، اگر ما ادراکات حسی‌مان را تحلیل کنیم، می‌توانیم تصدیق کنیم که که امور حسی به نحو مستقیم و مستقل از آگاهی‌های فکری، به تجربه ما در می‌آیند. تجارب حسی، پیشاپیش از محتویات درونی خاصی برخوردارند؛ از سوی دیگر جیمز تأکید می‌کند که تجارب حسی، همان‌گونه‌که واقعاً در زندگی واقعی و روزمره ما رخ می‌دهند، همیشه به‌طور چاره‌ناپذیری با علایق و نظام‌های باور ما در آمیخته‌اند. او تأکید می‌کند که ما هرگز تجربه‌ای حسی نخواهیم داشت که کم یا بیش، از طرح‌های مفهومی متأثر نباشد (Ibid).

دیگر متفکران عرفان نیز علاوه بر پرادفوت، به دلیل تناقض میان این دو ادعای جیمز در تنوع تجارب دینی، که تجارب عرفانی اصالتاً تحریکی و احساسی (عاطفی) و شهودی هستند- که ظاهراً دلالت بر این دارد که فارغ از مفاهیم‌اند- و این ادعای وی که تجارب عرفانی کیفیت معرفتی دارند که به این معناست که تجارب عرفانی در درون خود به عنوان جزء لاینفک ساختارشان، آگاهی و شناختی

در بر دارند- که ظاهراً نشان می‌دهد تجارب عرفانی، فارغ از مفاهیم نیستند- سرگشته شده‌اند (Ibid). برنارد مک‌گین، از محققان برجسته عرفان، به‌درستی یادآوری می‌کند جیمز در تنوع تجارب دینی، به ما «تحلیلی معرفت‌شناختی از ارتباط میان شناخت شهودی (حسی) و مفهومی» که ما برای پاسخ به این نزاع بدان نیاز داریم، ارائه نمی‌دهد (McGinn, 1991, p.292). اما این تحلیل معرفت‌شناختی که در تنوع تجارب دینی غایب است، در آثار متقدم و آثار متأخرتر جیمز، به‌ویژه در اصول روان‌شناسی وجود دارد. در اینجا است که جیمز «دو نوع شناخت» را که «عموماً و عملاً قابل تفکیک» اند، معرفی می‌کند: «شناخت از طریق آشنایی و «معرفت به...»» (James, 1981, p.216). شناخت از طریق آشنایی، شناخت مستقیم، بی‌واسطه و شهودی است؛ این نوع شناخت است که هنگامی که ما رنگی را می‌بینیم یا مزه‌ای را می‌چشیم، با آن سر و کار داریم؛ اما در طرف دیگر «معرفت به...» شناختی مفهومی و پدیداری است (McGinn, 1991, p.111). «معرفت به...»، هنگامی است که ما به آن رنگ دیده‌شده یا آن میوه چشیده‌شده، نامی می‌دهیم و به این تجارب حسی، میراث اطلاعات فرهنگی را که مثلاً در مورد رنگ‌ها و میوه‌ها داریم، می‌افزاییم (Ibid, p.112).

در معرفت‌شناسی جیمز شناخت از طریق آشنایی، اطلاعاتی به ما می‌دهد که با اطلاعاتی که ما در «شناخت به» کسب می‌کنیم، کیفیتاً متفاوت است؛ ولو اینکه شناخت از طریق آشنایی، همیشه، کم یا بیش، با «معرفت به» در می‌آمیزد. جیمز به فرد کوری مثال می‌زند که نمی‌توان ولو با توضیح، رنگ آبی را آنچنان‌که با حس درک می‌شود به او فهماند (Ibid, pp.653-656). طبق عقیده جیمز چنین شناختی قابل توصیف و مساهمت نیست. کاری که می‌توان کرد این است که روش‌های خاص این نوع شهودات آموزش داده شود تا فرد خودش برود و ببیند (James, 1985, p.217). شناخت از طریق آشنایی، هنگامی رخ می‌دهد که تا آنجا که ممکن است شناخت ما از یک شیء به اثر محضی که بر حواس ما می‌گذارد، محدود شود

یا در مورد گونه‌های دینی و عرفانی این نوع از شناخت، هنگامی رخ می‌دهد که ما برخی امور را با بی‌واسطگی و سرزندگی‌ای که مشابه تجارب حسی است، احساس یا تجربه می‌کنیم. شناخت از طریق آشنایی، غیرملفوظ و یک دانش بی‌واسطه پیش‌زبانی از وجود (آن‌بودگی = Thatness) برخی امور است؛ اما در سوی دیگر «معرفت به» به ماهیت (چه‌بودگی = Whatness) برخی امور مربوط است. چنانچه بخواهیم بدانیم برخی امور چگونه رخ می‌دهند، اگر بخواهیم بفهمیم برخی امور چگونه به امور دیگر مرتبطند، باید بر «معرفت به» تکیه کنیم. «معرفت به» کیفیات و نحوه‌های یک شیء را تحلیل، مقایسه، مقابله، تبیین و وصف می‌کند. معرفت به دانشی آشکار، بسیار ملفوظ و زبان - ساختار است (Barnard, 1997, p.112).

از دیدگاه جیمز تقابل میان این دو نوع آگاهی، بسیار شبیه تقابلی است که در فهم بین‌الذهانی و مرتکز از تفاوت میان احساس (Feeling) و تفکر (Thought) وجود دارد (Ibid). جرالد میر خاطر نشان می‌کند، نزد جیمز «احساسات ابزاری برای آشنایی و تفکرات ابزاری برای شناخت هستند؛ احساسات بذره‌های شناخت، و تفکرات ثمره آنها هستند» (Myers, 1986, p.275)؛ اما در عین حال که جیمز می‌خواهد احساس و تفکر را - زمانی که به یک حالت از آگاهی اشاره دارند - به‌عنوان بدیل یکدیگر به‌کار برد، بارها تأکید می‌کند که این دو نوع شناخت، همیشه در یک لحظه از دانستن، با یکدیگر ظاهر می‌شوند؛ درحالی‌که این دو واقعاً تفاوت‌های قطعی دارند؛ «شناخت از طریق آشنایی» و «معرفت به» نزد جیمز، واژگانی مرتبط و وابسته به یکدیگرند؛ آن دو مرزهای پایانی یک طیف تشکیکی‌اند که از «موارد حضور اولیه تجربه، در مرحله پیش از هر باوری به این حضور» (James, 1975, p.119) تا روشن‌ترین و انتزاعی‌ترین ساختارهای نظری ما کشیده شده است (Barnard, 1997, P.113).

طبق دیدگاه جیمز، ما وقتی بیهوش می‌شویم یا از تأثیرات کامل داروی بیهوشی بیرون می‌آییم یا وقتی که به یک شیء خیره می‌شویم - تا موقعی که بیشتر ارتباطات

عادیش محو شود- تصویری اجمالی از گونه‌های ضعیف «شناخت از طریق آشنایی» به دست می‌آوریم. «شناخت از طریق آشنایی» زمانی رخ می‌دهد که یک شیء با کمترین حواسی روحی و روانی واسطه‌ای یا مفاهیم جنبی - که در «شناخت به» دخیل اند (مفروضات مقدر، انتظارات، باورها و ارتباطات نیمه‌آگاهانه‌ای که همیشه در پیش‌زمینه آگاهی ما، به این شیء خاص ضمیمه می‌شوند) - شناخته شود (Ibid).

برخی از دیگر محققان طرفدار جیمز میان این دو نوع شناخت به‌گونه‌ای دیگر فرق نهاده‌اند؛ مثلاً نانس فرانکنبری عقیده دارد شناخت از طریق آشنایی «به داده مبهم مربوط است... جایی که تقابلات و تمایلات در جوی تجربه به‌طور بی‌واسطه درک می‌شود... [درحالی‌که معرفت به] مربوط به فضا و حیطه‌ای مرکزی است که ارتباطات مبهم، مطابق برخی علایق و اهداف انتخابی، در آن مشخص هستند» (Frankenberry, 1987, p.91). آنچنان‌که این محققان توضیح می‌دهند، از نظر جیمز همان زمان که ما برای دستیابی به لحظات ناب شناخت از طریق آشنایی تلاش می‌کنیم، آگاهی تأملی، دست‌کم آگاهی مقدری از خود و یک آگاهی ضمنی زیربنایی از آنچه خود می‌خواهد تجربه‌اش کند، داریم؛ به عبارت دیگر شناخت روشن ما از این لحظات شناخت از طریق آشنایی، تنها می‌تواند در شکل یک نوع بسیار انتزاعی و تجریدشده از «معرفت به» رخ دهد. بدین ترتیب به نظر می‌رسد، نزد این گروه از مفسران جیمز، لحظات «شناخت از راه آشنایی» در واقع چیزی جز صورت‌هایی از «معرفت به...» نیستند. روشن است که با این تفسیر، جیمز در استدلالش بر اینکه تجربه ما در خود مؤلفه‌هایی بی‌واسطه و غیرزبانی دارد، موفق نخواهد بود.

اما به‌رغم محققان یادشده، جیمز خاطرنشان می‌کند تفاوتی مهم میان حالت بی‌واسطگی یک احساس و ادراک آن با فعالیت تأملی پسینی (James, 1983, p.189) وجود دارد. محققان باید دقت کنند که در دام آنچه جیمز «سفسطه روان‌شناس» (Ibid, p.195) می‌نامد، نیفتند (Barnard, 1997, p.114). «سفسطه

روان‌شناس» هنگامی رخ می‌دهد که محققان حالات آگاهی، «واقعیتی ذهنی» را که مورد بررسی قرار می‌دهند، با فهم آن واقعیت ذهنی اشتباه می‌گیرند؛ درحالی‌که انکارناپذیر است که لحظات «شناخت از طریق آشنایی»، زمانی که به عنوان متعلق اندیشه تأملی مورد مطالعه قرار می‌گیرند، نمونه‌هایی از «شناخت به» هستند؛ لذا ما هنوز منطقاً می‌توانیم فرض کنیم که وجود لحظات آگاهی که مقدم بر هر شناخت روشنی است، «معرفت به» را بنیان می‌نهد. به علاوه حتی اگر ما چنین نظریه‌پردازی کنیم که شناخت از طریق آشنایی در همه لحظات واقعی دانستن همیشه پیشاپیش با «شناخت به» مخلوط می‌شود، مرجح به نظر می‌رسد که جدایی میان این دو نوع از دانستن حفظ شود به جای آنکه همه دانستن‌ها در «شناخت به» مضمحل شوند؛ زیرا شناخت از طریق آشنایی، اطلاعاتی را مهیا می‌کند که «شناخت به» نمی‌تواند آن را عرضه کند. همچنین بسیار مهم است که ادعای عارفانی را که تجربه عرفانی داشته‌اند که از منظر جیمز می‌توانند به نحو درستی، به عنوان آنات کاملاً خالص «شناخت از طریق آشنایی» تلقی شوند، شتاب‌زده انکار نکنیم (Ibid, p.115).

ه) رابطه احساس و شناخت مفهومی در متن تجربه دینی از دیدگاه هاکینگ

توضیحات هاکینگ نشان می‌دهد که از نظر وی نمی‌توان تنها احساس و عاطفه را متن یا مؤلفه اصلی و اساسی دین تلقی نمود و تفکر، عقیده و مفهوم دینی را در حاشیه یا به عنوان امری فرعی در دین محسوب کرد. اما به‌راستی راه حل این مشکل نظری چیست؟ آیا باید به جای احساس و عاطفه، تفکر ذات یا گوهر دین را تشکیل دهد و عاطفه به عنوان فرع مطرح شود یا به کلی احساس از کار و بار دین رخت بربندد یا اینکه باید در متن دین به نوعی برای آن دو جایی باز نمود؟ هاکینگ خود متکفل حل این معضل می‌شود.

۱. تشریح رابطه احساس و ایده: عدم انفکاک احساس و ایده

هاکینگ در مسیر حل این معضل، راه متفاوتی می‌پیماید؛ وی درباره تقسیمی که

پیش‌تر میان عاطفه (احساس) و نظریه (مفهوم) قائل شده بود، تردید می‌کند: «بهترین امید [به حل این معضل] در... حمله به تقسیمی است که قبلاً میان احساس و نظر صورت گرفت» (Ibid, p.63). از دید وی، قائلان به احساسی‌بودن دین، در اینکه می‌گویند نظریات و مفاهیم دینی، به منبع اعتبار و وثاقت بالاتری - که آن را احساس می‌نامند - اشاره دارند، اشتباه نمی‌کنند (Ibid). به عبارت دیگر واجدبودن دین نسبت به درجه‌ای از وثاقت و اعتبار، فراتر از وثاقت و اعتبار نظریات و مفاهیم متعارف درست است و به دلیل شواهد متعدد، نمی‌توان در آن خدشه نمود؛ اما هاکینگ اشتباه این گروه را در عدم مشاهده این مطلب می‌داند که این وثاقت و اعتبار بالاتر، خودش فی‌نفسه، باز از سنخ نظریات و مفاهیم است و به همین دلیل است که می‌تواند برای صحت و سقم نظریات دیگر و پایین‌تر، ملاک داوری قرار گیرد یا آنها را تصحیح کند؛ زیرا تنها نظریه است که می‌تواند چنین نقشی نسبت به نظریات دیگر داشته باشد؛ اما همین مفاهیم و نظریات که منبع بالاتری از وثاقت را فراهم می‌آورند، آن‌چنان شدیدتر از دیگر نظریات و مفاهیم، مربوط به تجربه و احساس‌اند که تقریباً همه مدعیات نظریه احساسی‌بودن دین، از این رهگذر درست به نظر می‌رسد (Ibid). به دیگر سخن می‌توان دیدگاه آنها را به نحوی معقول توجیه نمود که هم غلط‌نبودن آن روشن شود هم با مفهوم و نظریه قابل جمع باشد.

هاکینگ در ترسیم نهایی از راه حل خویش چنین می‌گوید که می‌توان پذیرفت نظریه* و احساس درد، می‌توانند - از منظر روان‌شناختی - در یک ناحیه از ماهیت انسان ریشه داشته باشند و در نتیجه اختلافی اساسی و بنیادین میان آنها دیده نشود؛ لذا «شکاف میان نظر و احساس، هرگز بیشتر از یک گرایش به انشعاب - در مراحل پسین - وجود نداشته باشد» (Ibid).

در فصل بعدی، هاکینگ به توضیح و تبیین نظریه خویش می‌پردازد (C.f. Ibid,)

* البته ظاهراً منظور، نظریاتی‌اند که به عنوان وثاقت و اعتبار بالاتر مطرح شدند.

p.64). وی در ترسیمی ساده از نظریه خویش می‌گوید: «هیچ چیزی به عنوان احساس [و عاطفه]، جدا از ایده [مفهوم] وجود ندارد [و] اینکه ایده، جزو لازم هر احساسی است و اینکه همه سرنوشت احساس این است که در شناختی به متعلق، متعین شود» (Ibid, p.64). وی می‌گوید، از طریق این نظریه است که می‌توان فهمید چرا دین احساسی یا احساس دینی، اغلب متمایل است خود را به یک دین نظری یا نظریه دینی تبدیل کند (Ibid).

یکی از نکاتی که هاکینگ در این راستا متذکر می‌شود، این است که احساس و عاطفه، به شدت به فعل مرتبط است و این، یکی از مزیت‌های تحلیل دین بر اساس احساس است؛ چراکه به خوبی از قلب دین - که در این دیدگاه، احساس است - می‌تواند به اعمال دینی برسد و آنها را در راستای مرکز اصلی دین توجیه کند (Ibid). البته هاکینگ توجه دارد که برخی از احساسات ما نسبت به برخی دیگر، کمتر کنشگرند؛ مثلاً احساس وابستگی مطلق و احساس ناشی از خوف یا احترام - که شلایرماخر ماهیت دین تلقی می‌کند - از نوع احساساتی‌اند که نسبتاً ساکت و ژرف‌نگرانه هستند (Ibid)؛ اما همین احساسات نیز - گرچه در ظاهر به نظر نمی‌رسد فعلی را بر می‌انگیزند - مستلزم فعالیت قدرتمندی هستند. در نتیجه از نظر وی، اگر به احساسات خود دقیق بنگریم، در همه آنها راهبری‌ای نسبت به افعال خواهیم یافت (Ibid, p.65).

وی البته قدمی فراتر از این می‌گذارد و عقیده دارد که اساساً در متن خود احساس، فعالیت قبلاً شروع شده است و «احساس، خودش فعل است» (Ibid)؛ چراکه احساس، در واقع یک عزیمت است از وضع فعلی به سوی آنچه فراتر از امور است؛ بنابراین هرچند اغلب برای برخی از احساسات پیچیده‌تر تعبیر «Emotion» را به کار می‌برند، از نظر وی باید آن را مفهومی عام برای همه احساسات دانست و گفت همه عواطف، E-motion (برانگیزنده) هستند. احساس اغلب در تبدیل است و نوعی بی‌ثباتی در آگاهی است که یک نوظهوری و

پایان یافتگی ذهن را که مستلزم تغییر پیوسته است، در بر دارد و همواره نیاز دارد و تلاش می‌کند از خود خلاصی یابد. همه احساسات، شکل‌هایی مختلف از تمایل به فراموشی احساسات هستند؛ مانند احساس لذت و پیروزی که در مرکز خود نیشی بر بی‌قراری دارند (Ibid). بنابراین «آنچه می‌تواند احساسات را راضی کند، عبارت است از اموری که آنها را به عنوان احساسات از بین می‌برد» (Ibid). در متن حضور احساسات، بی‌قراری و جسارت به سوی جلو در مسیر به‌تمام‌رسیدن آن احساسات وجود دارد و البته این، به معنای خالی‌بودن برهه‌ای از زندگی از احساسات و عواطف نیست؛ چه، به‌عنوان یک قانون طبیعی، خرابی یک احساس، انعقاد احساسی دیگر را در پی دارد؛ یک احساس در احساسی دیگر به ظهوری جدید می‌رسد یا در آن فروکش می‌کند و یکی، رویش دیگری را تحریک می‌کند. بنابراین عاطفه، یک چرخه دائمی را برقرار می‌کند، مادامی که زندگی به طول می‌انجامد؛ اما در این چرخه، رضایت هر احساس مفروض، عبارت از پایان‌یافتن آن احساس است (Ibid).

بدین ترتیب روشن است که اگر دین، امری اکتسابی را توصیه می‌کند که آن امر اکتسابی عبارت باشد از ارضای همه امیال، در مجموع- و نه ارضای تنها بخش‌هایی از طبیعت ما- این فرض، چنان معنا می‌دهد که دین، زندگی‌ای را توصیه می‌کند که در آن، رهایی از چرخه دائمی احساسات رخ می‌دهد (Ibid)؛ پس در دین باید انتظار از بین‌رفتن همه احساسات را داشته باشیم (Ibid).

هاکینگ می‌پرسد: «آن امر غیر از احساس که احساسات در آن به پایان می‌رسد، چیست». پاسخ وی عبارت است از «آگاهی از یک متعلق». از نظر او احساسات در واقع بی‌ثباتی یک امر خودآگاه دست‌نخورده است که ثبات آن را باید در فراتر از آن- یعنی در فراتر از احساسات- و نه در مجاور آن- یعنی نه در احساسات دیگر- جست. به همین معناست که برخی مفاهیم، احساسات را به استراحت وا می‌دارند (Ibid).

هاکینگ دوباره به تحلیل احساسات و عواطف می‌پردازد. از نظر وی احساس، نوعی فشار به برون‌سو (Outward – pushing) است و نظر و مفهوم، نوعی گزارش از برون‌سو (Outward – reporting). هیچ احساسی آن‌چنان تیره و کور نیست که هیچ مفهومی از متعلق خود در بر نداشته باشد؛ زیرا احساس سمت‌وسویی دارد و بدون سمت‌وسو به فعالیتی بدون جهت بدل می‌شود که امری محال است؛ اما گفتن اینکه احساسات، سمت و جهتی دارد، به این معناست که به‌نوعی مستلزم برخی امور یا متعلق‌های عینی است. البته حالاتی مبهم از آگاهی وجود دارد که ظاهراً ما در آنها بدون هیچ سمت‌وسویی هستیم؛ اما شایان توجه است که بدانیم در این موارد، احساس و عاطفه نیز در تعلیق است؛ برای مثال ممکن است من در اثر ضربه‌ای دچار گیجی شده باشم. در آن لحظه، من هیچ احساسی نظیر رنج و ناراحتی نیز ندارم، درحالی‌که به‌طور مبهم، آگاهی من بر جای خود باقی است؛ اما همین که این تجربه جهتی می‌یابد و طلب می‌کند که فوراً در راهروی آگاهی، مفهومی از حقیقت را درک کند، احساسات نیز رخ می‌نماید و آن رخداد به عنوان امری دردناک احساس می‌شود (Ibid, p.66).

با توجه به آنچه گذشت، هاکینگ به خود اجازه می‌دهد که چنین بگوید:

می‌توانیم بگوییم احساس، تقریباً به همان اندازه مفهوم [یا نظر]، آگاهی عینی است. احساس همیشه به اموری فراتر از خود حاضر اشاره دارد و وجودی جز در جهت‌دهی خود به سوی آن متعلق عینی ندارد که با حضور آن متعلق عینی، دوره زندگی خودش [یعنی دوره آن احساس خاص] به پایان می‌رسد (Ibid).

البته وی این گزاره‌ها را در مورد احساساتی که معمولاً به آنها نام «میل» داده می‌شود، صادق می‌داند.

هاکینگ این ویژگی‌های یادشده از احساسات و عواطف را در مورد احساسات و عواطف دینی نیز معتبر می‌داند (Ibid, p.72). وی اطلاق عنوان «دینی» را بر برخی از احساسات و عواطف، ناشی از خصوصیت متعلق احساسات و مفهوم دخیل در

آنها می‌داند نه تفاوت در خود ذات احساسات. وی به ترس مثال می‌زند؛ ترس دینی که یک مؤلفه اساسی در میان احساسات دینی است، تنها در انسان بروز می‌کند و ضروری است که به خیال انسان متوسل شود و برخی مفاهیم ناظر به کل در تحقق آن دخیل‌اند. به واسطه این امور است که ترس دینی از غیردینی متمایز می‌شود (Ibid).

بدین ترتیب احساس دینی از نظر هاکنینگ در متن خود متضمن گونه‌ای ایده و مفهوم است که البته این ایده و مفهوم، به‌طور کامل و شفاف و روشن، در اوج آن احساس، یعنی در پایان آن به منصفه ظهور می‌رسد. این رأی هاکنینگ افتراق مهمی را نسبت به جیمز و شلایرماخر نشان می‌دهد؛ این دو، احساس دینی را متضمن آگاهی بی‌واسطه و نه آگاهی مفهومی می‌شمردند و مفهوم، نظر و عقیده را نه در متن تجربه دینی (احساس دینی) و نه هم‌رتبه آن قرار می‌دادند؛ بلکه شناخت‌های مفهومی و نظری را در رتبه‌ای پایین‌تر از عواطف دینی می‌نشانند. هاکنینگ با تعبیه میل و گرایش به یک متعلق در متن تجربه و احساس، حالتی بُرداری و التفاتی در درون آن اِشراب می‌کند که به وی اجازه می‌دهد نوعی آگاهی مفهومی و التفاتی را در ذات تجربه و احساس، حاضر ببیند و در نتیجه، کمال این آگاهی را که مفهوم و ایده‌ای شفاف از یک متعلق است - هرچند با پایان یافتن آن احساس ظهور می‌یابد - مقارن و هم‌رتبه آن احساس و تجربه تلقی کند.

۲. توجیه استقلال ایده (مفهوم) از احساس

هاکنینگ پس از توضیحات یادشده، خود را با این پرسش مواجه می‌بیند که اگر ایده یا مفهوم با احساس، آمیخته و قرین است، چرا پس از شکل‌گیری، خود را از احساس و هر گرایشی جدا می‌کند و به اصطلاح، نسبت به عواطف و امیال گوناگون، بی‌تفاوت می‌شود؟

وی در ابتدا در تشریح این پرسش، جدایی ایده از احساس را توضیح می‌دهد. از

نظر هاکنینگ یکی از دلایل استقلال ایده از احساس، آن است که ایده چون قرار است منشأ ثبات و نیز راهبر احساسات باشد، باید دائمی باشد و موجودیت آن متوقف نشود؛ در مقابل، احساسات زودگذر و ناپایدار است. روشن است که امر پایدار و دائمی برای بقایش باید خود را از امور ناپایدار، مستقل و منفک کند (Ibid, p.110). از سویی کارکرد ایده در بهترین حالت ممکن، موقعیتی است که به چیزی اشاره می‌کند بدون هیچ‌گونه تحریکی نسبت به احساسات و عواطف؛ از این رو هر ایده خودش را در یک حیطه بی‌طرفی کامل نسبت به احساسات جای می‌دهد و بنابراین در جایی که عواطف یک فرد تحریک می‌شوند، ایده‌ها در آن حیطه، بدون هیچ تغییری در جای خود باقی می‌مانند (Ibid, pp.110-111). از طرفی هاکنینگ می‌گوید احساسات، نتایج نظری ایده‌ها را خراب و منحرف می‌کنند و لذا دلیل دیگری نیز برای جدا شدن ایده از عواطف وجود خواهد داشت (Ibid, p.111). همچنین ایده غیر از راهبری بی‌واسطه احساس، کاربردهای دیگری نیز دارد که برای همه آن کارهای دیگر، رهایی‌اش از احساسات مطلوب است (Ibid). بدین ترتیب از منظر هاکنینگ اساساً در متن ایده، مؤلفه‌ای از آزادی وجود دارد که آمیزش با احساسات را بر نمی‌تابد و با آن سازگار نمی‌افتد (Ibid, p.112).

اما ایده ارتباطی عام‌تر از آنچه گفته شد، با احساس و عاطفه دارد؛ زیرا وضعیت استقلالی ایده جز از طریق علاقه و گرایش به دست نمی‌آید، لذا در متن همین استقلال به نحوی احساسات دخیل خواهد بود؛ از این رو ایده مستقل از احساس و گرایش، یک امر مستقل‌نماست نه مستقل واقعی (Ibid, p.113). ایده‌سازی اولیه، بیشتر غیرنظری است تا نظری و ایده‌سازی پیشرفته، همان ایده‌سازی اولیه است با تغییر قیافه شدید؛ چراکه همه ایده‌ها- حتی پیشرفته‌ترین آنها- در نهایت فعلی را معنا می‌دهند و ایجاب می‌کنند و این، یعنی آمیختگی آنها با احساساتی که مولد گرایشی به آن افعال هستند (Ibid).

البته هاکنینگ در ادامه از اینکه هر ایده‌ای تماماً با عمل تلازم داشته باشد،

استدراک می‌کند. ایشان عقیده دارد، هیچ موجودی نمی‌تواند ایده بسازد جز از طریق گرایشی غیرعملی و اصیل به آنچه در اطراف وی است، فقط از آن‌رو که هست (Ibid, p.124). بنابراین هرچند ایده در تحلیل نهایی با نوعی گرایش و احساس در آمیخته است، این احساس، از سنخ میل به واقعیت است نه گرایشی عملی. بدین ترتیب اگر هر ایده‌ای مملو از پیوند عملی باشد، در معنای برونی و نهایی خود، با ایده واقعیت - که محور همه گرایش‌های آزاد و بی‌طرف است - گره خورده است (Ibid). بنابراین در بطن هر ایده‌ای، جدایی از عمل و فعل دیده می‌شود؛ اما در آن، همواره نوعی گرایش، از سنخ گرایش به واقعیت وجود دارد. بنابراین ایده‌ها در مرکز استقلال خود، با احساسات اتحاد دارند (Ibid, p.125). هاکینگ در ادامه، این اتحاد را ارگانیک و اندام‌وار می‌خواند و به تفصیل در باب آن توضیح می‌دهد.

۳. ارتباط ارگانیک ایده و احساس

هاکینگ ابتدا در مورد ارزش گرایش به واقعیت توضیح می‌دهد. ارزش‌ها (Worths) از دیدگاه ایشان عبارت هستند از غایاتی که افعال ما به‌طور پیوسته دنبال می‌کنند (Ibid). از بیان هاکینگ چنین بر می‌آید که گرایش به امور، وابسته به ارزش آن امور است، لذا ارزش، مبنای گرایش است و این دو با یکدیگر تلازم دارند. از نظر وی ارزش‌ها هر یک برای خود، اصالتی دارند و هیچ یک به یکدیگر قابل کاهش نیستند؛ ما گرایش‌ها و ارزش‌ها را به عنوان اموری خودتوجیه‌گر تلقی می‌کنیم؛ اینکه این چیز منبعی از لذت است و آن چیز منشأ رنج، باعث می‌شود آنها را به‌عنوان واقعیات نهایی اخذ کنیم (Ibid). اگر این مطلب به‌طور مطلق درست باشد، ارزش‌های ما اصالتاً غیرقابل توضیح خواهند بود و ارتباطی با یکدیگر نخواهند داشت و هر گرایشی معطوف به غایت ویژه خود و متوجه ساختن ایده مربوط به خود خواهد بود (Ibid). در این صورت گرایش به واقعیت هم نیازی به

توضیح ندارد و خود آن می‌تواند توضیح خودش باشد؛ برای مثال ارزش ایثار و بشردوستی به یک خودگراییِ تکامل‌یافته قابل تحویل نیست (Ibid, p.126)؛ اما ارزش‌های ما محتاج توضیح‌اند (Ibid). با توضیح ارزش‌ها آنها در نوعی دستگاه یا نظامی واقع می‌شوند که تنها کلید آن، همین گرایش به واقعیت می‌تواند باشد (Ibid). از نظر هاکنینگ ارزش گرایش به واقعیت، یک نمونه محض از ارزش است که ارزش‌های دیگر با آن قابل توضیح‌اند (Ibid)؛ زیرا گرایش به واقعیت، با گرایش ما به همه غایات دیگر ملازم است. چه، گرایش به واقعیت از طریق نوعی عصاره‌گیری از گرایش‌های دیگر به دست می‌آید و این نشان می‌دهد که گرایش به واقعیت در درون همه گرایش‌های دیگر وجود دارد (Ibid). ولی از سویی، ما می‌یابیم که در تعاقب رضایت‌های مختلف ناشی از تحقق غایات است که طبیعت ما را به طمع می‌اندازد، زندگی کنیم و آن زندگی را توسعه دهیم؛ اما زندگی از سنخ گرایش به طبیعت است (Ibid, p.125). پس حاصل همه گرایش‌ها به امور، با گرایش به یک امر کلی به نام زندگی - در معنای عام آن - پیوند دارند، و لذا می‌توان گفت همه گرایش‌ها برای گرایش به زندگی - به‌طورکلی - هستند و این گرایش عام، با گرایش به واقعیت گره خورده است؛ از این رو باید گفت همه اشتیاق‌ها و گرایش‌ها به دانستن واقعیت تعلق دارند (Ibid, p.127). از سوی دیگر، گرایش به واقعیت نمی‌تواند از گرایش به غایات دیگر ناشی شده باشد؛ اما گرایش‌های دیگر می‌توانند ناشی از گرایش به واقعیت باشند؛ زیرا با الحاق معنای هر تجربه‌ای به ایده واقعیت، نیروی تولیدی بسیار زیادی برای ارزش‌گذاری‌های دیگر پدید می‌آید که در نتیجه آن، گرایش‌های دیگر شکل می‌گیرند (Ibid). این نشان می‌دهد که گرایش به واقعیت، از دیگر گرایش‌ها ناشی نمی‌شود؛ بلکه گرایش به واقعیت - هرچند ممکن است با گرایش به امور دیگر، تعامل دوسویه داشته باشد - بر آنها مقدم است (Ibid, pp.126-127).

با توجه به توضیحات یادشده، هاکنینگ می‌گوید: «ارزش هر چیزی... به فکرکننده،

به عنوان فکرکننده به آن چیز، وابسته است» (Ibid, p.127). همه ارزش‌های انسان با توده ادراکی او متفاوت می‌شوند. اگر شما از موسیقی خاصی لذت می‌برید و آن دیگری نه، به علت آن است که شما از دانش برتری نسبت به آن موسیقی برخوردارید (Ibid). لذت و خوشی بداهتاً شکلی از آگاه‌شدن از جهان و راهی برای توجه به اشیا هستند؛ لذت، توجه را بسط می‌دهد و توجه، لذت بیشتری را به بار می‌آورد. چیزی که با نگاهی سرد، هیچ گرایشی را بر نمی‌انگیزد، تحت یک نگاه لذتمند، می‌تواند از خود، ارزش نامحدودی را بروز دهد (Ibid, p.128).

بنابراین ارزش، به نحوی که ما با یک شیء می‌توانیم مواجه شویم، به آن شیء (متعلق) ارجاع می‌شود. آن نحوه مواجهه ما با شیء که ارزش را تعیین می‌کند و ارزش - احساس جهان ما را مشخص می‌کند، عبارت است از توده ادراکی ما و این توده ادراکی، از غریزه، تصورات، تخیلات و... که همگی ایده‌اند، تشکیل یافته است (Ibid). این، بدان معناست که تجربه ما که احساس گرایش به اشیا - بر اساس ارزشمندی اشیا - بود، در اصل از ایده تشکیل یافته است.

نتیجه، نظریه‌ای قابل توجه است که هاکینگ ارائه می‌کند: «همه ارزش‌گذاری‌ها و در نتیجه، همه احساسات، روشی از دانستن اشیا هستند از طریق ایده - کل هر فرد» (Ibid, p.129). انباشتگی ایده، به ایده - کل می‌انجامد، ولذا ایده - کل، همان انباشتگی ایده‌هاست و جهان‌بینی نامیده می‌شود. در همه ارزش‌گذاری‌ها، لذت‌ها، درک‌ها و...، به نحوی غیرتفکری و ناآگاهانه این انباشتگی ایده (ایده - کل) را به کار می‌بریم. در یک متعلق ارزش شیء است که ایده - کل (یا کل - ایده) من از به‌کارگیری آسودگی و آرامش می‌یابد (Ibid). ارزش هر شیئی با هر هدفی، وابسته است به رابطه میان توده - ایده من و آن شیء، تناسب ایده من برای درک شیء و مناسبت شیء برای استخدام ایده (Ibid).

بدین ترتیب مفهوم درست از ایده در دیدگاه هاکینگ آن است که ایده به‌مثابه شیء زنده و نامحدودی است که ما با آن ملاقات می‌کنیم و تجربه‌مان را می‌شناسیم. هر

فعل موفق ایده در شناخت متعلقش، لذتی است؛ به‌ویژه یافتن یک ایده و به‌کارگیری یک ایده جدید (Ibid, p.130)؛ بنابراین ایده خود عین احساس و تجربه است و همین، موجب پدیدآمدن ایده‌های جدیدتر می‌شود.

۴. ارتباط ایده و تجربه

با توجه به توضیحات یادشده، هاکنینگ عقیده دارد تجربه، خود متضمن ایده است و انباشتگی تجربه یا تجربه جمع‌شده و عصاره‌گیری‌شده همان جهان‌بینی یا کل-ایده (ایده-کل) می‌شود (Ibid, p.133). وی می‌گوید: «آگاهی اساساً تجمعی است» (Ibid, p.134). تجربه تبدیل به حافظه می‌شود و حافظه، همان ایده‌های انباشته است. این انباشتگی، خود را به شکل کل-ایده همیشگی در می‌آورد که در هر ویژگی از شخص، در یک ارزش، در یک طعم یا... شرکت دارد و پایدار و ثابت است (Ibid). در واقع کل-ایده، تجربه‌ای است که به عنوان ایده فهم می‌شود و در اینجاست که تجربه بخشی از جان ایده است و این هردو با یکدیگر (در کل-ایده)، ویژگی و ارزش انسانی را می‌سازند (Ibid, p.135).

هاکنینگ نظریه‌اش را در نمونه‌ای پیاده می‌کند؛ وی می‌گوید عشق، چیزی جدا از شناخت نیست. متعلق عشق، اندیشه-واقعیتی است در موضع عمل یک تجربه که در آن، ماده بسیاری از زیبایی‌ها و ارزش‌ها خلق می‌شود. هیچ کس کورکورانه متعلق عشق قرار نمی‌گیرد، بلکه هر معشوقی، تنها به عنوان مدرک واقعی و به عنوان واقعیت مورد عشق واقع می‌شود. عشق، اغلب به عنوان احساس شناخته می‌شود و در تقابل با ایده؛ درحالی‌که روشن است که عشق و ایده، تصدیقاتی ضمنی از یکدیگرند (Ibid).

عشق و همدردی، فعل ایده هستند و در عمل‌کردشان ایده، بسط داده می‌شود. عاشق تجربه خود را گسترش می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که غیرعاشق از آن عاجز است. او به این توده از ایده-جهان خود می‌افزاید (Ibid, p.136).

۵. دخالت احساس و ایده در ماهیت دین (درآمیختگی احساسات و مفاهیم دینی)

هاکینگ می‌گوید، با نشان‌دادن پیوستگی اندام‌وار میان ایده و احساس، می‌توان با درکی بهتر صمیمیت فوق‌العاده‌ای را میان ایده‌های دینی و احساس اثبات نمود؛ البته فقط این احساسات دینی نیست که با ایده‌های دینی در آمیخته است؛ بلکه هر احساس انسانی با ایده‌های دینی پیوند دارد. ایده دینی، یک تفسیر از کل - ایده ماست، و لذا در همه احساسات و ارزش‌های انسانی دخیل است. فعل خداوند می‌تواند بی‌واسطه ملاقات شود و مکمل کار انسان‌ها گردد نه اینکه فعل خداوند کار انسان‌ها را نتیجه دهد یا به آنها بینجامد (Ibid). کاربرد ایده خدا که بیشترین کاربرد را - به‌عنوان عامل فکر نه متعلق فکر - در میان همه ایده‌ها دارد، تعیین‌کننده اصلی درجه ارزش در هر آگاهی است. نهایت ایمان فرد، خداوند نامیده می‌شود؛ هر چیزی که قبل از ذهن هر انسان است، به‌ناچار باید در نهایت از طریق آن احساس انسان از طبیعت واقعیت داوری شود و بدان‌سان ارزش تجربه آن چیز تعیین گردد (Ibid) و بسیار محتمل است که احساسات دینی مانند ترس دینی، امید دینی و پرستش دینی تا اندازه‌ای بازنشاسی‌گریزی و فطری رفتار حیاتی مستقیم چنین ایده‌ای است بر هر ارزش انسانی قابل تصور؛ نه فقط به‌عنوان نگهداری آن ارزش‌ها از فساد، بلکه همچنین به‌عنوان عهده‌دار افزایش دائمی آنها (Ibid, p.137).

معنای ایده دینی آنچنان از این رفتار ارزشی‌اش جداشدنی است که تقریباً توجه‌گر این مطلب تواند بود که در دین، حقیقت و ارزش بر یکدیگر منطبق می‌شوند. دین موضعی خواهد بود که هیچ ایده‌ای در آن، جدا از احساس نیست و هیچ احساسی منفک از ایده.

از نظر هاکینگ این مطلب نتیجه می‌دهد که کسی نباید در صرف نیرویش در راه حقیقت دینی، نگران دورشدن از احساسات باشد. دین با کشف یک اقیانوس یا محکومیت نظری در باب یک موضوع، انرژی و قدرت حیاتی خود را و نیز شرکت

در هر چیز به‌ویژه در شادی انسانی را حفظ می‌کند. روشن است که در نیل به شناخت، احساس از آن جهت که مرتبط به تحریک و انگیزش است، ساکت می‌شود؛ اما همان پایان احساس، شروع جهان جدیدی از ارزش است که در آن، همه احساسات، از طریق ازین‌رفتن حیاتشان و به وسیله تجدد منبعشان، بازتولید می‌شوند و تنها چنین است که احساس می‌تواند زندگی خود را حفظ کند (Ibid).

با این توضیحات، هاکنینگ چارچوبی ارائه می‌دهد که در آن، دین به عنوان والدین و مولد نقش ایفا می‌کند و نه به‌عنوان عاملی تاریخی. به تعبیر دیگر ایده دینی از طریق تحریک تفکر و فعالیت در هنر تأثیر نمی‌کند؛ بلکه به عنوان آبشخور و حافظ مفاهیم ارزشی - که کار هنرها در آن مفاهیم باید تعیین گردد - مؤثر است. هواخواهی و طرفداری از هر چیزی، از طریق طرفداری و تمایل ایده نسبت به واقعیت جهان است؛ همچنین احساس دینی و همه احساسات انسانی، با یک هواخواهی و طرفداری و تمایل نظری دینی، زنده نگه داشته می‌شوند (Ibid, p.138).

از نظر هاکنینگ دین از سویی سرزندگی و نیروی حیاتی‌اش را با احساس حفظ می‌کند و از سوی دیگر ثبات و پایداریش را با دلیل و استدلال (Ibid, p.108). بدین ترتیب حقیقت دین، یعنی آن منبع وثاقت که فراتر از عقاید و اعمال متعارف دینی است، باید واجد هر دوی این جهات باشد و اگر آن منبع بالاتر، منبعی تجربی است، آن تجربه باید به‌نحوی هم احساس و هم ایده، نظر و عقیده را در خود جمع کند. روشن شد که هاکنینگ در کار خود، به همین مقصد رسیده است. وی می‌گوید حقیقت دینی، نتیجه یک ضربه خواست تجربه برای کشف واقعیت است (Ibid). در ادامه به تشریح این تجربه‌گرایی هاکنینگ در مورد دین می‌پردازیم.

آنچه هاکنینگ می‌گوید، ضروری می‌سازد که حقیقت دین را مانند اسلافی چون جیمز و شلایرماخر، بر تجربه بنا کند؛ زیرا احساس که در ماهیت دین دخیل است، نوعی تجربه است. آنچه وی سعی دارد اثبات کند، آن نیست که دین مبتنی بر تجربه

نیست؛ بلکه وی آن تجربه دینی را بریده از ایده و نظر نمی‌داند؛ ایده و نظری که در مرتبه‌ای بالاتر از سطح عقاید عادی، به‌نوعی در متن تجربه و احساس و به‌گونه‌ای شفاف‌تر مقارن با تجربه و در نقطه اوج آن حضور دارد: «حقیقت دینی باید بر تجربه بنا نهاده شود و در نتیجه همچنین بر دلیل» (Ibid, p.154). این، اصلی اساسی است که هاکینگ پس از مذاقه فراوانش در باب ماهیت دین و نسبت دین و احساس می‌گوید. بنابراین اگر احساس و ایده (نظر) در همه امور مربوط به انسان و از جمله در دین، با یکدیگر در آمیخته‌اند، تجربه نیز با دلیل و استدلال مرز چندانی ندارد و این هر دو حقیقت دینی را بنیان می‌نهند. تفصیل این مطلب در ذیل بازگو می‌شود.

وی سؤال می‌کند: «حقیقت دینی، چگونه شناخته می‌شود؟»؛ آیا واقعیاتی که دین از آنها سخن می‌گوید، در تجربه کشف می‌شوند یا آنها مأخوذ از نظریات یا استنتاجات هستند؟ وی می‌گوید پاسخ این پرسش‌ها در توضیحاتی که قبلاً گذشت متضمن است: «حقیقت دینی، بر تجربه بنا نهاده شده است» (Ibid). از نظر هاکینگ اگر شناختی از خداوند وجود داشته باشد، آن ماده یا موضوع تجربه خواهد بود؛ به همان نحو که جهان ما، در جنب طلب و خواست تجربه اکتشافی [واقع] شناخته شده بود. بنابراین ایده خداوند - به عنوان اصلی‌ترین ایده و مفهوم دینی - در تجربه پدید می‌آید (Ibid).

وی در توضیحی بیشتر برای تجربی بودن ایده‌های دینی و نسبت آنها با تجربه حسی می‌گوید، ایده خداوند در آن تجربه ما از واقعیت متضمن است که محدود به حس نیست؛ حس، خود، ما را به مواجهه با واقعیتی وا می‌دارد که وابسته به خواست ماست؛ بنابراین حس کردن، یک تجربه متافیزیکی است. هاکینگ با این توضیحات در صدد است این مطلب را بازگو کند که تجربه حسی نباید امری بسیار متفاوت از تجربه دینی انگاشته شود: «ایمان دینی، باید بر تجربه‌ای بنا شده باشد که سراسر از حس کردن متفاوت نباشد» (Ibid, p.155)؛ اما از سویی این تجربه همگون

با تجربه حسی، فراتر از آن نیز هست: «یک تجربه فوق حس کردنی» (Ibid). پس حسی نبودن تجربه دینی نباید نقصی در آن انگاشته شود؛ چراکه از سویی تجربه حسی، تجربه متافیزیکی است و از سوی دیگر، تجربه دینی، حس کردنی نیست و فراتر از حس است، ولذا در اینجا معنایی برای نقص وجود نخواهد داشت.

تا اینجا هاکنینگ به تبیین این مطلب پرداخت که ایده خداوند به عنوان مهم‌ترین ایده دینی، متضمن در تجربه است و از درون تجربه می‌آید؛ تجربه‌ای که اعتبار خود آن به هیچ روی کمتر از اعتبار تجربه حسی نیست؛ اما از سوی دیگر از نظر هاکنینگ هر آنچه موضوع تجربه باشد، در همان زمان موضوع استدلال نیز خواهد بود؛ زیرا استدلال یا دلیل، فرایند یافتن است از طریق روش امن و بی‌خطر اتصال؛ این فرایند یافتن، خود تجربه‌ای است مأخوذ از تجربه دیگری که به عنوان «شناخته‌شده به‌گونه‌ای بهتر» (Ibid)، تلقی می‌شود؛ بنابراین اتصال یادشده عبارت است از همان اخذ تجربه استدلالی از تجربه اولیه. وی در اینجا به دیدگاه هگل اشاره می‌کند که برهان وجود خداوند را به عنوان بالابردن ذهن به «خدا» فراتر از مشغله دنیوی تلقی می‌کند و این جهت‌گیری ذهنی، نه از آن روست که امور دینی، غیر قابل تجربه‌اند؛ بلکه از آن جهت است که آنها در دسترس تجربه‌اند و در تجربه یافت می‌شوند (Ibid). ذهن برای ثابت کردن ارتباط ساختارمند (سیستماتیک) ایده‌های دینی با دیگر ایده‌ها و اثبات واقعی بودن تجربه ریشه‌دار و البته ناپایدار خداوند، به‌ناچار آن ایده‌ها به‌ویژه ایده خداوند را در «استدلالی منتج از تجربه اولیه» دنبال می‌کند و موضوع دلیل قرار می‌دهد تا در میان دیگر ایده‌ها، جایگاه، پشتوانه و ثباتی برای آن بیابد (Ibid)؛ به دیگر سخن هاکنینگ معتقد است افزون بر مفاهیم دینی، اساساً خود استدلال بر امور دینی نیز برخاسته از درون تجربه دینی است؛ وی در تشریح برهان وجودشناختی به روایت خودش (C.f. Ibid, pp.301-312) نشان می‌دهد، این برهان از متن تجربه می‌آید (Ibid, p.312).

از سویی در همین نقطه است که اراده و خواست آدمی کنار می‌رود و انسان، به

دنبال حقیقت دین در تجربه، به گونه‌ای فرمان‌بردارانه و منفعل خواهد بود نه به عنوان فرمانروا و فعال. ما به دنبال حقیقت دینی هستیم به عنوان چیزی که مستقل از خواست‌های محدود ما ثابت می‌شود (Ibid, p.155)؛ بنابراین اراده‌گرایی نیز نمی‌تواند حقیقت را برای ما شناسایی و تعریف کند و بالاتر از هر حقیقتی، حقیقت دینی را نمی‌تواند بازشناسی کند. اراده‌گرایی مهم‌ترین و باارزش‌ترین امور- یعنی امور دینی- را در میان همه آزمون‌های حقیقت و در مواجهه با ثقل داوری در باب آنها رها و ترک می‌کند. اینکه چه نوعی از جهان به بهترین وجه، اراده و خواست‌های ما را راضی و اقناع می‌کند، هرگز نمی‌تواند تعیین کند که ما در نهایت، واقعاً چه نوعی از جهان را داریم (Ibid, p.156).

نتیجه‌گیری

دیدگاه جیمز در باب دین، درآمیخته با تجربه دینی و عرفانی است و این سه را همسو با یکدیگر تحلیل می‌کند. از منظر وی تجربه دینی و عرفانی دارای ساختاری احساسی است که در متن خود مشتمل بر معرفتی مستقیم، بی‌واسطه و غیرمفهومی و غیرعقلانی است. چگونگی جمع احساس و نوعی معرفت در تجربه دینی و عرفانی در دیدگاه جیمز محل بحث بسیاری از صاحب‌نظران بوده است. وی واژه‌ای مانند احساس را که بر احوال عاطفی دلالت دارد، دال بر معنای آگاهی نیز می‌گیرد و میان دو نوع شناخت تمایز می‌نهد: «شناخت به...» و «شناخت از طریق آشنایی» (شناخت مستقیم). «شناخت به...»، از طریق تفکر و استدلال به دست می‌آید و همگان به آن دسترسی دارند و شناختی با واسطه است؛ اما «شناخت از طریق آشنایی»، شناختی است غیراستدلالی که در آن، چیزی بی‌واسطه به شناخت در می‌آید. این دو از نظر جیمز دو نوع مختلف هستند که بعد از وقوع می‌توان آن دو را از یکدیگر تمییز داد؛ با این حال «شناخت از طریق آشنایی» یا شناخت مستقیم و بی‌واسطه در همان حال

رخداد، داده‌های خام «شناخت به...» را فراهم می‌کند؛ از این رو جیمز که ماهیت تجربه عرفانی را در احساسات جست‌وجو می‌کند، عقیده دارد تجارب عرفانی، هم‌حالاتی از عاطفه‌اند و هم‌حالاتی از آگاهی (معرفت بی‌واسطه)؛ گو اینکه خود عواطف نیز، هم‌کیفیت انگیزشی و احساسی دارند و هم معرفتی‌اند؛ بنابراین تجربه از دیدگاه وی همچون عواطف، هم‌حاوی شناخت بی‌واسطه‌اند و هم مؤثر در شناخت با واسطه و حصولی هستند.

تشبیه تجربه عرفانی به تجربه حسی در برخی مواضع از سوی جیمز به معنای تأکید وی بر بی‌واسطگی معرفت متضمن در تجربه عرفانی است نه به معنای حسی یا شبه‌حسی بودن تجربه دینی و عرفانی؛ چون وی تجربه حسی را تنها تا اندازه‌ای مستقیم می‌شمرد. برخی متفکران عرفان، به دلیل تناقض میان دو ادعای جیمز - که تجارب عرفانی اصالتاً احساسی و شهودی‌اند و این ادعای وی که تجارب عرفانی کیفیت معرفتی دارند - سرگشته شده‌اند؛ اما جیمز در در برخی آثارش غیر از **تنوع تجارب دینی**، تحلیلی معرفت‌شناختی از ارتباط میان شناخت شهودی و مفهومی ارائه می‌کند. در اینجا است که جیمز آن دو نوع شناخت را معرفی می‌کند؛ شناخت از طریق آشنایی (شناخت بی‌واسطه و شهودی) است که هنگامی که ما رنگی را می‌بینیم، با آن سر و کار داریم. در سوی دیگر «معرفت به...» که شناختی مفهومی و پدیداری است، هنگامی است که ما به آن رنگ دیده شده نامی می‌دهیم و... پس شناخت از طریق آشنایی، اطلاعاتی به ما می‌دهد که با اطلاعاتی که ما در «معرفت به...» کسب می‌کنیم، به لحاظ کیفی متفاوت است؛ البته شناخت از طریق آشنایی، همیشه، تا حدودی با «معرفت به...» در می‌آمیزد. اما طبق عقیده جیمز خود چنین شناختی قابل توصیف و مساهمت نیست. شناخت از طریق آشنایی، هنگامی رخ می‌دهد که تا آنجا که ممکن است، شناخت ما از یک شیء به اثر محضی که بر حواس ما می‌گذارد، محدود شود یا در مورد گونه‌های دینی و عرفانی این نوع شناخت، هنگامی رخ می‌دهد که ما برخی امور را با بی‌واسطگی و سرزندگی‌ای که

مشابه تجارب حسی است، احساس یا تجربه می‌کنیم. شناخت از طریق آشنایی، غیرملفوظ و یک دانش بی‌واسطه‌ی پیش‌زبانی از «آن‌بودگی» برخی امور است؛ اما در سوی دیگر «معرفت به...»، به «چه‌بودگی» برخی امور مربوط است. چنانچه بخواهیم بدانیم برخی امور چگونه رخ می‌دهند و اگر بخواهیم بفهمیم برخی امور چگونه به امور دیگر مرتبط‌اند، باید بر «معرفت به...» تکیه کنیم. «معرفت به...»، کیفیات و نحوه‌های یک شیء را تحلیل، مقایسه، مقابله، تبیین و وصف می‌کند. «معرفت به...» دانشی آشکار، بسیار ملفوظ و زبان-ساختار است؛ اما «شناخت از طریق آشنایی» زمانی رخ می‌دهد که یک شیء با کمترین حواشی روحی و روانی واسطه‌ای یا مفاهیم جنبی - که در «معرفت به...» دخیل‌اند - شناخته شود.

از دیدگاه جیمز تقابل میان این دو نوع آگاهی، بسیار شبیه تقابلی است که در فهم متعارف از تفاوت میان احساس (Feeling) و تفکر (Thought) وجود دارد. نزد جیمز احساسات ابزاری برای آشنایی و تفکرات ابزاری برای شناخت هستند؛ احساسات بذریه‌های شناخت و تفکرات، ثمره آنها هستند؛ اما در عین حال که جیمز می‌خواهد احساس و تفکر را - زمانی که به حالتی از آگاهی اشاره دارند - به‌عنوان بدیل یکدیگر به‌کار برد، بارها تأکید می‌کند، این دو نوع شناخت همیشه در یک لحظه از دانستن، با یکدیگر ظاهر می‌شوند. آن دو مرزهای پایانی یک طیف تشکیکی‌اند که از موارد حضور اولیه تجربه، در مرحله پیش از هر باوری به این حضور تا روشن‌ترین و انتزاعی‌ترین ساختارهای نظری ما کشیده شده است. اما باز ما منطقی‌تر می‌توانیم فرض کنیم که وجود لحظات آگاهی که مقدم بر هر شناخت روشنی است، «معرفت به...» را بنیان می‌نهد. حتی اگر ما چنین نظریه‌پردازی کنیم که شناخت از طریق آشنایی در همه لحظات واقعی دانستن، همیشه پیشاپیش با «شناخت به...» مخلوط می‌شود، مرجح به نظر می‌رسد که جدایی میان این دو نوع دانستن حفظ شود، به جای آنکه همه دانستن‌ها در «شناخت به...» مضمحل شوند؛ زیرا شناخت از طریق آشنایی، اطلاعاتی را مهیا می‌کند که «شناخت به...» نمی‌تواند

آن را عرضه کند.

همان‌طور که هگل الاهیات شلایرماخر را به‌عنوان نوعی ناعقل‌گرایی مورد انتقاد قرار داد، هاکنینگ نیز در تفکر ویلیام جیمز اشکالاتی اساسی در تحقیر جایگاه عقل و مفاهیم در حیات دینی یافت؛ بنابراین مهم‌ترین نقش هاکنینگ در بحث ماهیت تجربه دینی و عرفانی، آمیزش و پیوندی است که وی در متن این تجارب، میان احساس (عاطفه، گرایش) و مفهوم (ایده، نظر) برقرار ساخته است. از منظر سلف وی ویلیام جیمز و نیز احساس‌گرایان مهمی چون شلایرماخر، احساس دینی که متن تجربه دینی را می‌سازد، از هرگونه مفهوم و آگاهی مفهومی و نظری خالی است و اگر آگاهی‌ای در آنجا وجود دارد، بدون متعلق، غیربُرداری (غیرالتفاتی) و مباشر است و مفهوم و نظر در رتبه‌ای پایین‌تر از آن تجربه به‌عنوان فرع برخاسته از آن، قرار می‌گیرد؛ اما از منظر هاکنینگ چنین نیست و ایده و مفهوم، در متن تجربه دینی و عرفانی یا همراه و هم‌رتبه آن حضور دارد و اساساً نمی‌توان احساس و عاطفه را از ایده و مفهوم جدا ساخت.

از منظر هاکنینگ ماهیت دین، تجربه دینی است و این تجربه، آمیخته‌ای از احساسات دینی و ایده‌ها و مفاهیم دینی است. این ایده‌ها در خود مرحله تجربه حضور دارند و به نحو بارزتری، حتی در شکل موضوع استدلال، به‌عنوان نتیجه تجربه ظاهر می‌شوند. تجربه، اصل ایده و استدلال را فرا می‌نهد و در مرحله بعد، ذهن با بهره‌گیری از آن تجربه، به رقم زدن مفاهیم، نظریات و استدلالاتی روشن می‌پردازد تا به آنها ثبات و جایگاهی مستحکم دهد. همان‌طور که گذشت، وی چگونگی این مطالب را به‌تفصیل بازگو کرده است.

بنابراین روشن است که وی تجربه دینی را نه تنها احساسی و شناختی، بلکه مفهومی و تقریباً نظری می‌داند؛ به‌گونه‌ای که مفاهیم و نظریات در درون خود آن وجود دارند و به شکلی بارزتر از آن زاده می‌شوند. این نوآوری در کار وی موجب می‌شود بتواند تجربه دینی را در ردیف تجربه حسی مطرح کند. همان‌طور که تجربه

حسی شناختی روشن در بر دارد، تجربه دینی نیز بر شناختی واضح که دربرگیرنده ایده و نظر است، مشتمل است؛ اما تجربه دینی فراتر از تجربه حسی است و روشن است که با آن، تفاوت نیز دارد؛ گرچه از نظر هاکنینگ این تفاوت به نحوی نیست که آن تجربه نسبت به تجربه حسی، به کلی مغایر باشد.

روشن است که نظریه هاکنینگ در باب تجربه دینی و عرفانی، نسبت به نظریات شلاپیرماخر، جیمز و اتو از یک سو و دیدگاه استیس و فورمن از دیگر سو و نظر آلستون و وینرایت از طرف سوم، وضعیتی بینابین پیدا می‌کند؛ چراکه هم تجربه دینی و عرفانی را احساسی می‌داند و هم شناختی و مفهومی و هم قابل مقایسه با تجربه حسی.

برتری دیدگاه هاکنینگ بر دیدگاه‌های دیگر در باب ماهیت تجربه عرفانی، تصویر شناخت‌دارای صور (شناخت مفهومی) در متن تجربه عرفانی و حفظ شورمندی و عمق آن است. وی با این کار، هم وجه مزیت و برتری تجربه عرفانی را بر دیگر شناخت‌ها حفظ می‌کند و هم آن را به کلی از شناخت‌های متعارف منفک نمی‌کند و راه را برای مقایسه و تحلیل معرفتی و فلسفی باز می‌گذارد. نکات ریز و مذاقه‌های ظریف وی در تبیین این مطلب، به تأکید قابل تأملات فلسفی و معرفت‌شناختی است و به سهولت قابل اغماض نیست. استلزامات ارزش‌داورانه دیدگاه او در باب ماهیت تجربه عرفانی نیز بسیار مغتنم است. البته راهی که وی پیموده است، نیازمند تکمیل و ترمیم است و به صرافت اولیه‌اش قابل ارائه به شکل یک نظریه تمام‌عیار نیست که علت آن، نبود مبانی فلسفی و علمی یاریگر در این زمینه و عدم تبیین و تعلیل کافی از سوی خود هاکنینگ است. به‌رحال تثبیت تجربه عرفانی نظری و متفکرانه در متن شهود عرفانی، حتی در تجارب عرفانی وحدت و قلمداد نمودن آن به‌عنوان ماهیت این معرفت، نکته‌ای است که برای صاحب‌نظران این عرصه، پرعبرت خواهد بود. دیدگاه هاکنینگ در باب ماهیت تجربه عرفانی، دیدگاهی مهم و قابل اعتناست. وی با ظرافت و دقت تمام سعی دارد عاطفه و شناخت مفهومی و

نظری را در متن تجربه دینی و عرفانی جمع کند و با این کار از آسیب‌های فکری ناشی از تجربه‌گرایی دینی و عرفانی احتراز کند.*

۱۹۹
ذهن



* بر هر یک از این دیدگاه‌ها، انتقادهای مهمی ایراد شده است که در نوشتارهایی دیگر به آن پرداخته خواهد شد.

منابع و مأخذ

۱. جیمز، ویلیام؛ پراگماتیسم؛ ترجمه عبدالکریم رشیدیان؛ تهران: انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.
۲. —؛ دین و روان؛ ترجمه مهدی قائنی؛ ج ۲، قم: دارالفکر، ۱۳۷۶.
۳. قائمی‌نیا، علیرضا؛ «نردبان تجارب عرفانی»؛ کتاب نقد، ش ۳۵، تابستان ۱۳۸۴.
۴. لگنهاوزن، محمد؛ «دین فقط احساس نیست تجربه دینی نزد ویلیام. ای. هاوکینگ [هاکینگ]»؛ ترجمه حسین شقاقی؛ خردنامه همشهری، ش ۱۰، ۱۳۸۵.
۵. —؛ «تجربه دینی اسلامی»؛ حوزه و دانشگاه، ش ۳۸، ۱۳۸۳.
6. Barnard, William G.; **Exploring unseen worlds**; New York: state university of New York, 1997.
7. Clements, Keith; **Schleiermacher Pioneer of Modern Theology**; London: Collins, 1987.
8. Frankenberry, Nancy; **Religion and Radical Empiricism**; Albany: SUNY Press, 1987.
9. Gerald E. Myers; **William James: His Life and Thought**; New Haven: Yale University Press, 1986.
10. Grace Jantzen; **Power, Gender and Christian Mysticism**; Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
11. Hocking, Willian Ernest; **The Meaning of God in Human Experience a philosophic study of religion**; Newhaven and London: yale university press, 1963.
12. James, William; **Pragmatism**; Cambridge MA: Harvard University Press, 1975.
13. —; **The Principles of Psychology**; introduction by G. A. Miller; Cambridge: Harvard college, 1983.
14. —; **The Varieties of religious experience**; Cambridge: Harvard university press, 1985.
15. —; **The Will to Believe and other essays in Popular Philosophy**; New York: Longmans, 1937.
16. Katz, Steven (ed.); **Mysticism and Philosophical Analysis**; New York: Oxford University Press, 1978.
17. McGinn, Bernard; **The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century**; New York: Crossroad, 1991.
18. Richards, Glin; **Towards a Theology of Religions**; London and New York: Routledge, 1989.

19. Schenk, H. G.; **The Mind of the European Romantics**; Oxford: OUP, 1987.
20. Schleiermacher, Friedrich; **Christian Faith**; ed. And tr. H. R. Makintosh and J.S Stewart; New York: Harper and Row, 1963.
21. _____; **On Religion**; New York: Harper, 1985.
22. Taves, Ann; "Religious Experience"; in **Encyclopedia of Religion**, ed. L.Jones ; Vol.11, Thomson Pub, 2005.
23. Wild, John; **The Radical Empiricism of William James**; Garden City NY: Doubleday, 1969.

